

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو (ہند) نمبر ۱۹۸

داستان دانش

مصنف

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

— شائع کردہ —

انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو (ہند) نمبر ۱۹۸

داستان دانش

آپ ہمارے کتابیں سلسلے کا حصہ بن گئے
ہریت مزید اس طرح کے کتاب دار
ملیہ اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ویس ایپ

ممبران ویس ایپ : 03476848884

ممبران ویس ایپ : 03340120122

ممبران ویس ایپ : 03056406067

مُصَنَّف

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب

صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

شائع کردہ

انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

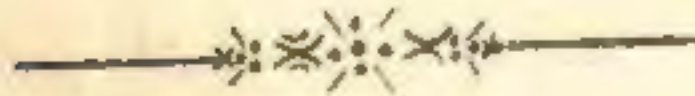
(مطبوعہ آر نی پریس دہلی)

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۱	پہلا باب	۱
۳۱	فیتا غورس	۲
۴۵	انکسا گوراس	۳
۵۲	دمیقراطیس	۴
۵۷	دوسرا باب	۵
۶۲	پروڈیما گوراس	۶
۶۹	سقراط	۷
۸۶	سقراط اور افلاطون	۸
۹۵	جمہوریہ افلاطون کا ملخص	۹
۱۲۰	ارسطاطالیس (ارسطو)	۱۰
۱۲۶	فلاطونیت سے مشابہت کی طرف عبور	۱۱
۱۵۲	منطق	۱۲
۱۵۶	اخلاقیات	۱۳
۱۶۳	ارسطو کی اخلاقیات	۱۴
۱۷۸	افلاطون اور ارسطو کی اخلاقیات پر تبصرہ	۱۵
۱۸۳	اخلاقی دور	۱۶
۱۸۵	امیقوریت	۱۷

ب

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۱۹۹	رواقین	۱۸
۲۱۸	تشکیک	۱۹
۲۲۹	علمی تحریک	۲۰
۲۳۷	فلاطینوس	۲۱
۲۷۱	سینٹ آگسٹائن	۲۲



داستان دانش

پہلا باب

فلسفہ ایک یونانی لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں دانش سے محبت کرنا۔ یونانیوں سے پہلے بھی علم دوست اور دانا قومیں تاریخ میں ملتی ہیں۔ چینیوں نے، ہندیوں نے، مصریوں نے، بابل اور نینوا والوں نے بھی انسان اور کائنات پر غور کر کے منظر ہر کی توجہ کی کوشش کی تھی۔ علوم کی ابتدا اور ان میں خاصی ترقی ان قوموں نے بھی کی، لیکن تاریخ فکر میں جو مقام یونانیوں کو حاصل ہے وہ کسی اور قوم کو نصیب نہ ہوا۔ فلسفے کے آغاز سے پہلے اور بہت بعد تک بھی یونانیوں کے مذاہب کا رنگ وہی تھا جو نوع انسان کے بچپن میں ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ یہاں بھی انسانی زندگی کے حادثات اور فطرت کے منظر ہر کو انسانی جذبات اور ضروریات کی بنا پر سمجھنے کی کوشش نے انسان کے عالم تصور کو دیوتاؤں سے آباد کر دیا تھا۔ جیسے ہر انسان دوسرے انسانوں کو اپنی فطرت پر قیاس کرتا ہے اسی طرح نوع انسان نے فطرت کی قوتوں کو انسانی جذبات پر قیاس کیا۔ جتنے دیوتا تصور میں یا کڑی پتھر وغیرہ میں تراشے وہ سب اس کے اپنے جذبات اور امید و بیم کی صورتیں تھیں۔

انسان ہزاروں برس تک جن ہستیوں کو خارجی حقائق سمجھتا رہا وہ حقیقت میں اس کے اپنے جذبات کی صورتیں تھیں۔ کسی فارسی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے۔
بُت، بُت پرست کو مخاطب کر کے کہ رہا ہے کہ سہ

مرا بر صورت خویش آفریدی بروں از خویشن آخر چہ دیدی
خود اپنے سے باہر تو نے کیا دیکھا۔ دیوتا ترا شا تو وہ بھی اپنی صورت پر
زیوفین نے کہا کہ انسانوں نے خدا کو ایک بڑا آدمی سمجھ لیا ہے۔ اگر گدھوں
کو خدا کی ضرورت پڑتی تو وہ اُس کو اپنا جیسا سمجھ لیتے۔ اس میں بھی حقیقت
اتنی ہوتی جتنی کہ انسان کے تصور خدا میں ہے۔ زیوفین کے ہم خیال ہو کر
مولانا رومؒ نے مثنوی میں اس کو اس طرح نظم کیا ہے سہ

حُسن حوال گر بدیدے شاہ را گاو و خردیدے ہی اللہ را
ہو مر کے ہاں اس قسم کے دیوتا ملتے ہیں جو عام قدیم آریائی دیوتا میں
پائے جاتے ہیں۔ زمین اور زمان کے تغیرات اور اختلاف احوال سے دیوتاؤں
کی سیرتوں میں بخود بہت فرق ملتا ہے لیکن اساسی باتیں ایک ہی قسم کی ہیں
جتنی انواع میں ہر ایک کا رب الگ الگ ہے ہر منظر کے پیچھے ایک دیوتا
ہے پانی مٹی ہوا آگ بارش بجلی شجر حجر ندی نالے یہاں تک کہ
بیماریوں کے دیوتا بھی موجود ہیں۔ جب فطرت کی ہر قوت اور زندگی کے
ہر سادے کو ایک الگ صاحب ہستی کا کارنامہ تصور کیا جائے تو ظاہر ہے
کہ دیوتا اتنے ہی لا تعداد ہو جائیں گے جتنے کہ زندگی کے حوادث۔ جس کو
'خرافات' (مائیتولوجی) کہتے ہیں وہ صاحب شعور انسان کی زندگی اور
فطرت کی پہلی توجیہ تھی۔ ہندستان میں دیوتاؤں کی تعداد تینتیس کروڑ تک
تک پہنچ گئی۔ انسان کے ساتھ ان قوتوں کا رابطہ اسی قسم کا تصور ہوتا تھا۔

جس قسم کا انسانوں کا انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ دیوتا انسانی جذبات کی
مبالغہ آمیز صورتیں تھے۔ اچھے اور بُرے تمام جذبات کی نمایندگی دیو مالا میں
پائی جاتی ہے۔ اگر کہیں رحم و کرم کا ظہور ہے تو کہیں بغض اور حسد کا جلوہ ہے۔
چوری، مکاری، لوٹ، زنا یہ سب بُرائیاں بھی بے تکلف دیوتاؤں
سے منسوب کی جاتی تھیں۔ ابھی وہ زمانہ نہیں آیا تھا کہ دیوتاؤں پر اخلاقی
اعتساب لگایا جائے۔ ہومر کے دیوتا انسانوں سے اس قدر محبت نہیں رکھتے
جتنا کہ حسد رکھتے ہیں ان میں سے اکثر بد اخلاق، مطلق العنان بادشاہوں کی
طرح کے ہیں جو فقط خوشامد اور اطاعت چاہتے ہیں۔ اور جن کے غیظ اور
حسد سے ہر وقت ڈرتے رہنا ہی بہتر ہے۔ اگر کوئی انسان طاقت ور اور
خوش حال ہو جائے تو دیوتاؤں کے حسد کی آگ شعل ہو جاتی ہے پھر اُس
انسان کی کوئی اطاعت، وفاداری اور قربانی اس کو انتقام سے نہیں بچا سکتی
اس لیے یونان میں آغازِ فلسفہ سے پہلے شاعری میں اور داناؤں کے اقوال
میں ایک قسم کی مایوسی پائی جاتی ہے اور ان میں سے اکثر کہ اُٹھتے ہیں کہ
مرا خود کا شکے مادرِ مذاد سے

ترقی یافتہ مذاہب میں ایک عام خیال پایا جاتا ہے کہ مذہب سے انسان
کے اخلاق کی اصلاح ہوتی ہے لیکن مذہب کی ابتدائی صورتوں میں معاملہ بالکل
برعکس ہے۔ ادنیٰ صورتوں میں یہ ہوتا ہے کہ انسان کے اخلاقی تصورات تہذیب
و تمدن کی ترقی کی بدولت اور مختلف اقوام کے میل جول کی وجہ سے بہت
کچھ آگے بڑھ جاتے ہیں اور مروجہ مذاہب اخلاقی حیثیت سے پیچھے رہ جاتے
ہیں۔ یونانی قوم میں جب اخلاقی تصورات ترقی کر گئے تو ہومر کے حاسد
ہفتہ جوا اور ترانی دیوتاؤں کی حرکتیں قابلِ شرم معلوم ہونے لگیں اور اس

قوم نے نیک سیرت، عادل اور پاکیزہ اخلاق کے دیوتا تراشنے شروع کیے
انسانی تہذیب کے ارتقا کے ساتھ ساتھ دیوتاؤں کے اخلاق کا ارتقا
ایک نہایت دل چسپ داستان ہے۔ پندار، السکانس اور سوفوکلز کے دیوتا
ہومر کے دیوتاؤں کے مقابلے میں بہت زیادہ صفات حسنہ رکھتے ہیں۔
صفات میں اصلاح کے ساتھ دیوتاؤں کی تعداد بھی گھٹتی جاتی ہے کیفیت
اور کمیت دونوں میں روز افزوں فرق پیدا ہوتا جاتا ہے۔ مختلف قسم کے دیوتا
ایک ایک نام کے تحت میں آتے جاتے ہیں۔ کئی کئی دیوتا ایک لڑی
میں پروئے جاتے ہیں اور پھر اُس لڑی کا نام ایک واحد اور جامع تصور
کی حیثیت سے قائم ہو جاتا ہے۔ تمام روحانی اور عقلی کوششیں بھی یہی ہیں کہ
کثرت کے اندر وحدت کی تلاش کی جائے۔ پہلے انسان نے زندگی کی گونا گونی
اور بوقلمونی کو لاتعداد دیوتاؤں میں تحویل کیا۔ یہ سلسلہ تحویل مدت دراز تک
جاری رہا یہاں تک کہ کروڑوں سے اتر کر جنوں تک نوبت آگئی اور
یہ کوشش انسان نے تب تک جاری رکھی جب تک کہ وہ ایک واحد
ہستی کے تصور تک نہیں پہنچا جس کی طرف زندگی کے تمام مظاہر منسوب
کیے جاسکیں۔ ذوق حکمت، ذوق جمال، تلاشِ خیر سب کا راستہ یہی ہے
کہ کثرت اور اختلاف کو رفع کر کے وحدت کی طرف ترقی کی جائے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص فلسفے کے پیدا ہونے سے پیشتر دیوتاؤں
کے تصورات میں بھی حکمت کی تمہید قائم ہو چکی تھی اور ہیزائیوڈ (HESIOD)
اور اورفیوس (ORPHEUS) وغیرہ کے ہاں یہ سوال پیدا ہو چکا تھا
کہ دیوتاؤں میں سب سے قدیم دیوتا کون سا ہے اور دوسرے دیوتا کب
کب اور کس کس ترتیب سے اس کے بعد آئے ہیں۔

یونانی افکار پر مورخانہ نظر ڈالتے ہوئے ارسطوان تمام مفکروں کو الہیاتی یا دینیاتی کہتا ہے جو مظاہر کی توجیہ دیوتاؤں کے ارادوں سے کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ آزاد ارادے کسی اصول کے ماتحت نہیں ہوتے۔ جب تک توجیہ کا یہ رنگ تھا حکمت صحیح معنی میں وجود میں نہیں آسکتی تھی فلسفہ وہاں سے شروع ہوا جب فطرت کے مظاہر میں ایسے اصول کی تلاش ہونے لگی جن میں تلون کی گنجائش نہ ہو۔ ارسطو الہیاتی اور دینیاتی مفکرین کے مقابلے میں ان مفکرین کو طبعی کہتا ہے جنہوں نے فطرت کے عناصر کی خاصیتوں سے مظاہر کی توجیہ کی کوشش کی۔ یہ ابتدائی کوشش ہمیں طفلانہ اور مہمل سی کوشش معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ آنے والی کہ آنے والی تمام حکمت اسی کے اندر پوشیدہ تھی غیر متغیر اصول اور علتوں کی تلاش تمام فلسفہ اور سائنس کی اساس ہے۔ اگر یہ دھونڈا جائے کہ غیر متغیر اسباب یا علتوں کا خیال انسانوں کے اندر کہاں سے پیدا ہوا تو اس کی وجہ ہمیں دیگر تجربات کے علاوہ ریاضی میں تلاش کرنی پڑے گی۔ ریاضی کے اصول کلی لازمی اور جبری ہوتے ہیں۔ انسان نے یہ سوچنا شروع کیا کہ کوئی قوت دو اور دو کو پانچ نہیں بنا سکتی۔ مختلف کے اگر تینوں زاویے مل کر دو قائموں کے برابر ہیں تو کسی دیوتا کی مرضی اس کے برعکس عمل نہیں کر سکتی جس سے معلوم ہوا کہ فطرت کی اساس متلون ارادوں کا شکار نہیں ہے۔ ستاروں کو دیوتا شمار کیا جاتا تھا لیکن ان کی گردش میں ایسا حساب پایا گیا جو خواہشوں اور ارادوں سے ماوری ہے۔ طبیعیات ریاضی اور ہیئت، اگرچہ بہت ابتدائی مراحل میں تھے لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ یونان میں وہ لوگ جو پہلے پہل فلسفی کہلائے ان علوم کے بھی ماہر شمار ہوتے تھے جن میں تالیس اور فیثاغورس کا نام خاص طور پر

قابل ذکر ہے۔ دیوتا ایک دم سنو خ نہیں ہوئے لیکن حکمت کے آغاز میں وہ آہستہ آہستہ عناصرِ علل اور اصول میں تحول ہونے لگے جیسے دیوتاؤں کے متعلق آخر میں یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ ان میں سے قدیم ترین کون ہے۔ اب عناصر کی بابت یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اولین اور اساسی عنصر کون سا ہے جس کو باقی سب کا ماخذ اور مصدر قرار دے سکیں۔ اب دیو بالا عناصر بن گئی۔

جن معنوں میں فلسفہ، یعنی مظاہرِ فطرت اور حیاتِ انسانی کی عقلی توجیہ یونانیوں میں پیدا ہوئی اس انداز سے کسی دوسری قدیم قوم میں حکمت کا وجود نہیں ملتا۔ انسان ہر منظر کی توجیہ کرنا چاہتا ہے لہذا قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس قوم میں خصوصیت کے ساتھ یہ عقلی ذوق کہاں سے پیدا ہوا۔ اس قسم کی توجیہ کسی ایک فرد کے متعلق بھی پوری طرح تسلی بخش نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں ایک قوم کی خاصیتوں کی توجیہ درکار ہو وہاں مسئلہ اور بھی زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ کبھی یہ توجیہ نسلی خاصیت سے کی جاتی ہے کبھی جغرافیائی ماحول سے اور کبھی معاشی حالات سے اور کبھی ان سب کو ملا کر اسباب کو مکمل کرنے کی سعی کی جاتی ہے۔ بعض محققین ان سب اسباب کو غیر اہم شرائط قرار دے کر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کسی قوم کا عروج چند غیر معمولی انسانوں کی پیدائش کا رہن منت ہوتا ہے اور کسی غیر معمولی انسان کی پیدائش کے اسباب انسان کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ اس سوال کے اشکال کے باوجود ہم یہاں یونان کے عقلی کمال کے اسباب کی تلاش کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کہاں تک ان اسباب سے کوئی یقین آور نتیجہ نکل سکتا ہے۔ ذرا نقشے پر دیکھیے کہ یونان کہاں ہے اور کس انداز کا ملک ہے۔ پہاڑوں اور وادیوں کا ایک بے ترتیب سلسلہ ہے، سمندر نے اپنے لابی پنا میں جہاں چاہا زمین کا ٹکڑا دی ہے یا ابھار دی ہے

کچھ سمندر کے تہ جزر نے۔ کچھ قلب زمین کی آتش فشانی نے بجائے میدانوں کے ایک دوسرے سے منقطع دادیاں بنادی ہیں۔ جنوب میں کوریت کا جزیرہ ہے جہاں مسیح سے دو ہزار سال قبل اعلیٰ درجے کی تہذیب اور تمدن موجود تھا۔ مشرق کی طرف ایشیائے کوچک ہے جہاں مسیح سے ہزار سال قبل صنعت و حرفت تجارت اور فنون کی گیس پھڑک رہی تھیں۔ تھوڑی دُور آگے مصر کا ملک ہے جسے موجودہ تحقیق نے انسان کی تہذیب اور تمدن کا گہوارہ قرار دیا ہے جہاں ہزار ہا سال سے انسانی ظلم و غفل ترقی کی سیڑھیاں چڑھتا ہوا ایسے عروج پر پہنچ گیا تھا کہ اُس سے اوپر چڑھنا محال معلوم ہوتا تھا۔

وسیع زرخیز میداؤں اور وسیع مسطح دادیوں میں شہروں قریوں اور دیہاتوں کا ایک مُندک سلسلہ ایک ایک رنگ سلطنت، ایک آہنگ نظم و نسق اور یکساں قسم کی تہذیب پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن صحراؤں میں اور دشوار گزار پہاڑوں میں کثیر التعداد آبادیوں کا ایک نظام میں پر دیا جانا محال ہو جاتا ہے اسی لیے ایسے حالات میں الگ الگ قبیلے پیدا ہو جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے الگ خود مختار اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ صحرا میں ایک نخلستان سے دوسرے نخلستان تک کئی کئی دنوں کی زہرہ گداز مسافت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے بننے ایک دوسرے میں غم ہونے نہیں پاتے۔ یہی کیفیت دشوار گزار پہاڑوں اور جزیروں میں ہوتی ہے۔ جدید ذرائع نقل و حمل نے یہ دشواریاں بہت کچھ کم کر دی ہیں اور اس وقت اس کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ جغرافیائی حالات کس طرح ان مقامات کو جن کو اب ہم قریب قریب سمجھتے ہیں قدیم زمانے کے انسان کے لیے ایک جاں کاہر کاوٹ بنا دیتے تھے۔ ایسے ہی جغرافیائی حالات نے یونان کے اندر یہ کیفیت پیدا کر دی کہ ہر

وادی میں سیاست اور معاشرت کا ایک الگ مرکز قائم ہو گیا، ہر ایک کی زبان، مذہب، تہذیب دوسرے سے جدا ہو گئی اور انہوں نے نفسیات الگ الگ قومیت وجود میں آئی۔ ایک یا دو شہر اور اس کے ساتھ کاشت کاری کے باغ زمین سے ایک ایک ریاست بن گئی جہاں کے باشندے جس قسم کا خاص مزاج رکھتے تھے اُس کے مطابق وہاں ایک الگ تمدن اور زندگی کا ایک الگ تختہ قائم ہو گیا۔ اسپارٹا والوں نے ایسی فوجی تنظیم قائم کی کہ عسکریت کو مذہب بنا لیا۔ آج بھی دنیا میں با بجا جو عسکری نظامات قائم ہو رہے ہیں وہ اسپارٹا سے بہت کچھ سبق لیتے ہیں۔ دوسری شہری ریاست ایشینیا کی تھی جس میں عقل و حکمت اور علوم و فنون اس معراج کو پہنچے جو مورخ کے لیے آج بھی سرمایہ حیرت ہے۔ ایشینیا کا مقام یونان کے مشرق میں بڑے موقع کی جگہ تھی تمام یونانیوں کو ایشیائے کوچک کی طرف جاتے ہوئے جہاں تہذیب و تجارت کی بڑی گھاگھی تھی یا ایشینیا میں سے گزرنا پڑتا تھا جس کی اعلیٰ درجے کی بندرگاہ پیراوس کو اسی وجہ سے بڑا فروغ حاصل تھا۔ اس کی گودی میں بے شمار جہاز پناہ لیتے تھے جن میں سفر کرنے والے کچھ مال تجارت اور کچھ مفید معلومات ادھر ادھر لے جاتے تھے۔ تجارتی جہازوں اور جنگی جہازوں کے لیے یہ ایک اعلیٰ درجے کا مقام تھا۔ مشرقی سلطنتوں میں سے ایرانی بڑے زوروں پر تھے ان کی وسیع اور متمول سلطنت اعلیٰ درجے کی تھی، وزحری فوج کے ساتھ بار بار مغرب کے ممالک سے آکر کمرانی تھی۔ یونان سے کوپاک اور مصر ان کی زد میں آگئے تھے۔ ایران کے ہنشاہوں میں یہ اُمنگ پیدا ہوئی کہ یونان کو فتح کر کے اپنی وسیع سلطنت کا ایک صوبہ بنائیں۔ شکہ اور سنہ

قبل مسیح کے، بین اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے ایشینیا اور اسپارٹا والوں نے اپنی دیرینہ محاصرت چھوڑ کے بیرونی دشمن کے خلاف اتحاد پیدا کر لیا۔ اس جنگ میں اسپارٹا والے اپنے فولاد پوش اور فولاد اندام سپاہیوں کا لشکر میدان میں لائے اور ایشینیا والوں نے اپنے جہازوں سے مدد دی۔ آگے چل کر اسپارٹا کی قوم معاشی بد نظمی میں مبتلا ہو گئی لیکن ایشینیا کو بہت فائدہ پہنچا اس کے جنگی جہازوں کا بیڑا ترقی جہازوں کا بیڑا بن گیا۔ اس طرح ایشینیا میں مشرق اور مغرب کی تجارت کا ایک مرفہ الحل اور اہم مرکز قائم ہو گیا۔ جہاز رانی اقوام کی علیحدگی پر غالب آگئی جو نقشہ سچ کل کی بڑی بندرگاہوں میں نظر آتا ہے، وہی ایشینیا میں نظر آنے لگا مختلف رنگوں مختلف مذہبوں اور مختلف رسوم و رواج کے لوگ بازاروں میں اور محضوں میں دوش بدوش نظر آنے لگے۔ تباہ و خیالات اور اشتراک کار سے دیرینہ خیالات اور حسرت کے گونے گونے لگے ایسے سالارہ میں آنے مقابلے اور مباحثے کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

تنگ نظری اور تعصب اسی فرد اور قوم میں باقی رہ سکتا ہے جو اپنی چار دیواری اور اپنے مخصوص ماحول میں محصور ہو، موازنے اور مقابلے کے بعد کسی چیز کی اس صورت جوں کی بات باقی نہیں رہ سکتی۔ جہاں درجنوں مذاہب اور نظریات حیات ایک دوسرے سے ٹکرا رہے ہوں۔ وہاں سوچنے والوں میں تشکیک کا پیدا ہو جانا ایک لازمی امر ہے۔ قدیم روایات میں محصور اور محدود انسان راسخ العقیدہ اور مطمئن ہوتا ہے لیکن مشترک معاشرت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد بہت سے عقیدے شک اور گمان میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یقین ظن کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور ہر سوچنے والا اس

ہیولانی کثرت میں سے نئی وحدتیں تلاش کرنے لگتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی مرکزوں میں مذہبی تعصبات کی پختگی باقی نہیں رہتی۔ اگر کوئی شہر اپنے عقائد و روایات کو محفوظ رکھنا چاہے اس کے لیے یہ لازمی ہوگا کہ دوسرے عقائد والوں کو وہاں سے خارج کرنے اور کوئی ایسا قانون بنائے کہ متغائر روایتوں اور عقیدوں والے لوگ اس میں داخل نہ ہو سکیں لیکن ایسے شہر تجارتی مرکز نہیں بن سکتے۔ اور نہ وہاں اعلیٰ درجے کے علوم و فنون پیدا ہو سکتے ہیں۔ علوم و فنون کی ترقی کے لیے دو تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک مختلف افکار کا ایک دوسرے سے ٹکرانا۔ دوسرا سبب آزادی افکار اور تیسرا روزگار کی طرف سے چند افراد یا کسی ایک طبقے کا مطمئن اور فارغ البال ہونا۔ تجارتی مرکزوں میں یہ تینوں اسباب موجود ہو جاتے ہیں۔ تمام علوم و فنون کی ابتدا معیشت کی ضروریات سے ہوتی ہے۔ لیکن معیشت کی ضرورت کے پورا کرنے کے بعد ہر علم اور ہر فن ایک آزاد حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اخلاق اخلاق کی خاطر، علم علم کی خاطر اور فن فن کی خاطر بغیر کسی مادی ضرورت اور خارجی غرض کے ظہور میں آتا ہے۔ نطشے نے ایک جگہ لکھا ہے کہ تمام تہذیب ظلم اور غلامی کی پیداوار ہے۔ اس بیان میں صداقت یہ ہے کہ جب تک غلام اور مغلوب گروہ ضرورت سے زیادہ مشقت کر کے ایک اعلیٰ طبقے کے لیے سامان معیشت اور سامان عشرت پیدا نہ کریں وہ اعلیٰ طبقہ اپنی دماغی اور روحانی قوتوں کو خالص علم اور خالص فن اور خالص حسن آفرینی میں صرف نہیں کر سکتا۔ یونان کی تہذیب کا بھی یہی حال تھا کچھ تجارت نے اور کچھ غلامی نے ایک طبقے کے لیے فرصت پیدا کر دی تھی وہ طبقہ علوم و فنون کی طرف راغب ہو گیا۔ زندگی کی تمام

ضرورتیں مزدوروں اور غلاموں سے پوری ہو جاتی تھیں؛ فرصت یافتہ اعلیٰ طبقے کے لیے یار زمی اشتغال باقی رہ گئے یا بزمی۔ یونانیوں نے جس انداز کی بزمی زندگی پیدا کی اُس کی کوئی مثال قدیم اقوام میں نہیں ملتی۔ ایشینیا کی تمام فساد دوستی اور محبت اور رواداری سے بریہ تھی۔ سلطنت جمہوری تھی اگرچہ اس میں تین چوتھائی آبادی غلاموں کی تھی جن کو کوئی شہری حقوق حاصل نہیں تھے اور وہ مالکوں کے رحم و کرم پر زندگی بسر کرتے تھے۔ تمام تہذیب فرصت یافتہ طبقے کا اجارہ تھی۔ حکومت کے نظم و نسق میں ہر شخص رائے دے سکتا تھا، انہماک رائے کی کابل آزادی تھی۔ جابجا ہم نشینوں کے اڈے تھے، فکر روزگار سے مطمئن یہ ذہین اور فارغ البال لوگ جب جمع ہوتے تھے تو علمی اور سیاسی بحث شروع ہو جاتی تھی۔ مذہب کی کوئی ایسی گرفت ان پر نہیں تھی کہ زندگی کے تمام مسائل مستم ہو کر آزادانہ بحث ممنوع ہو گئی ہو ہر شخص اپنے خیالات اور محسوسات کو بے تکلفی سے ادا کرتا تھا اور ہر شخص دوسرے کو استدلال سے قائل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ان محفلوں میں روزگار کی گتھیاں سلجھانے کی بجائے کائنات کے معنی سل کیے جاتے تھے۔ جہاز راہوں کی ستارہ شناسی نے علم ہیئت کی صورت اختیار کر لی، عملی ریاضیات نے رفتہ رفتہ نظری ریاضیات اور اقلیدس جیسی لطیف چیز پیدا کر دی۔ فوق الفطرت قوتوں اور دیوتاؤں سے مظاہر کی توجہ کرنا، ایک تا واجب کوشش شمار ہونے لگی۔ فقط ایک ہی دیوی یعنی عقل کی پوجا باقی رہ گئی۔ کردڑوں دیوتاؤں سے ایک خدا کا تخیل پیدا ہو چکا تھا اس ایک خدا کی عملی اور ذاتی صفت عقل قرار دی گئی اور یونانی اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا عقل ہی اور عقل خدا۔

اوپر جو جغرافیائی، سیاسی اور معاشی اسباب بیان کیے گئے ہیں ان کی
 وجہ سے مذہب کے بندھن ڈھیلے ہو گئے تھے۔ انسان ایک عقائد رکھنے
 والا حیوان ہے۔ افراد کو اور گروہوں کو کسی نہ کسی نظریہ حیات کی ضرورت محسوس
 ہوتی ہے۔ کائنات اور حیات انسانی دونوں کی نسبت کوئی نہ کوئی ایسا استوار
 عقیدہ ہونا چاہیے جو عمل کا محرک ہو اور اس کے لیے معیار قائم کر سکے۔ فلسفہ
 عقیدہ سازی کی ایک آزادانہ کوشش ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جہاں
 مذہب نے مسلم عقائد قائم کر دیے ہیں اور کائنات کی ابتدا اور انتہا،
 مقصد تخلیق اور فطرت خالق کے متعلق عقائد راسخ ہو چکے ہوں وہاں صحیح
 معنوں میں فلسفہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ بڑے بڑے مذاہب کے ساتھ ہی خاص
 خاص قسم کے فلسفے وابستہ ہیں لیکن وہ فلسفے ان مذاہب کے عقائد کی توجیہ
 ہیں اور مفکرین کی آزاد کوششوں کا نتیجہ نہیں۔ مثال کے لیے ہندوؤں، مسلمانوں
 اور عیسائیوں کے فلسفوں کو لیجیے۔ مسلمانوں میں جبرِ سببی، انکارِ کونستہ کہتے
 ہیں وہ یا تو یونانی فلسفے کی شرح و تاویل ہے یا اسلامی عقائد کی تشریح و تفسیر۔
 ایسی مثال ان میں شاذ ہی ملے گی کہ کوئی مفکر نے ان دونوں سے الگ ہو کر
 محض عقل اور استدلال کی قوت سے کوئی نظریہ حیات و کائنات قائم کرنے
 کی کوشش کی ہو۔ ہندوؤں کی بھی یہی کیفیت ہے ان کا فلسفہ آخر تک ان
 کے مذہب کے ساتھ لپٹا رہا اور پوری طرح اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکا۔
 عیسائیوں میں جب تک دینِ مسیحی اور کلیسا کا زور رہا ان کے تمام مفکرین
 کی کوششیں اسی میں صرف ہوتی رہیں کہ دینِ مسیحی سے اخذ کردہ یا کلیسا کے
 قائم کردہ عقائد کی تشریح و توجیہ کی جائے۔ یونانیوں کے بعد فرنگ میں
 فلسفہ اس وقت پیدا ہونا شروع ہوا جب کہ نشاۃ ثانیہ نے دینِ مسیحی

سے الگ ایک دوسرے عالم فکر کو ان پر منکشف کیا، کچھ اسلامی تہذیب تمدن کے اثرات اور کچھ نشاۃ ثانیہ کی پیدا کردہ فضا نے آخر میں کلیسا کے خلاف وہ تحریک پیدا کی جس کو اصلاح کلیسا یا پروٹسٹنٹ ازم کہتے ہیں مغرب کا جدید فلسفہ اصلاح کلیسا کی ایک بالواسطہ پیداوار ہے اس کے بعد سائنس کے عروج اور صنعتی انقلاب سے سیاسی اور معاشرتی حالات میں ایسا تغیر پیدا ہوا کہ قریب قریب وہی کیفیت پیدا ہو گئی جو اٹینیا میں تخلیق فلسفہ کی ذمہ دار ہوئی تھی۔ مفکرین مسلمہ عقائد کے قیود سے آزاد ہو کر از سر نو نظریہ حیات کی تعمیر میں مصروف ہو گئے۔ اب بھی جہاں کلیسا کی گرفت قوی ہے وہاں کوئی آزاد فلسفی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اب بھی جہاں مغرب میں مطلق العنان حکومت اور آمریت زوروں پر ہے خواہ وہ روس میں ہو یا جرمنی، اور اطالیہ میں آزادی فکر ایک جرم ہے۔ ایسے حالات میں ان قوموں میں کوئی آزاد فلسفی پیدا نہیں ہو سکتا یا اگر پیدا ہو جائے تو اظہار خیالات کے بعد زندہ نہیں رہ سکتا۔ ایسے ملکوں میں افراد کی اخلاقی اور عقلی قوتوں کو غلامانہ طور پر کسی ایک عقیدے کے لیے مخصوص کر لیا جاتا ہے تمام قوتیں ایک مقررہ دائرے کے اندر اور ایک خاص مقصد کی حمایت میں صرف ہو سکتی ہیں۔ اس دائرے کے باہر علم و عمل ممنوع ہے۔ فلسفہ صرف ایسی جمہوریت میں پیدا ہو سکتا ہے جہاں پوری طرح آزادی گفتار موجود ہو۔ لیکن اگر جمہوریت خود ایسی غلامانہ صورت اختیار کرے کہ ہر فرد کو اپنے فکر و عمل میں جبراً جمہور کے خیالات اور ان کے احساسات کا پابند ہونا پڑے تو ایسی حالت میں جمہوریت سے بھی وہی نتائج پیدا ہوں گے جو مذہب یا مطلق العنان سیاسی قوت کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ وہیں پیدا ہو سکتا ہے جہاں صحیح فہم کی حریت موجود ہو اور افراد کم از کم فکر اور اظہار فکر کی حد تک

پوری طرح آزاد ہوں۔ یونانیوں کے ہاں دینِ قدیم کی بندش ڈھیلی پڑ گئی، آزاد جمہوریت قائم ہو گئی اور ایک طبقہ علم روزگار سے آزاد ہو گیا، غرض یہ کہ تمام اسباب اس قسم کے پیدا ہو گئے کہ علم علم کی خاطر اور فن فن کی خاطر ممکن ہو سکے۔ ضروریاتِ زندگی کا جبر اور عقائد کا جبر جب ایک غیر معمولی طور پر ذہنِ قوم پر سے اٹھالیا جائے تو اس میں انکار کی گونا گونی کا پیدا ہو جانا ایک لازمی امر ہی لیکن انکار کی یہ گونا گونی اور آزادیِ علم کے لحاظ سے کتنی ہی خوش آئند کیوں نہ ہو اس میں یہ خطرہ مضمر رہتا ہے کہ اس سے ایک قوم کی اجتماعی قوت عمل کمزور ہو جائے اور وہ کسی ایسی قوم کے مقابلے میں مغلوب ہو جائے جس کے تمام افراد کو کسی ایک زبردست عقیدے نے متحد کر دیا ہو۔ یونان میں سقراط اور افلاطون کے زمانے میں یہ کیفیت پیدا ہو چکی تھی۔ جب گروہوں کو متحد کرنے والے قدیم عقیدے سُست پڑ جائیں تو جب تک اُن کی جگہ کوئی اور ایسے عقیدے قائم نہ کیے جائیں جو انسانوں کو اتحاد اور ایثار کے لیے آمادہ کر سکیں تو ایسے گروہ پکیا حیات میں مفتوح اور مغلوب ہو کر ناپید ہو جائیں گے۔ ہم آگے چل کر یہ دیکھیں گے کہ کہاں تک یونانیوں کو اپنے قدیم دین کی جگہ فلسفیانہ عقائد کی روشنی میں جدید لائحہ عمل قائم کرنے میں کام یابی یا ناکامی حاصل ہوئی۔

حق و حکمت کا یہ ارتقا یونان کی خاص سرزمین سے پہلے اُس کی نوآبادیوں میں ظہور پزیر ہوا۔ ایونیا، میگنا، گریشیا اور بھتیس میں علمی ترقی پہلے ظہور میں آئی۔ ایرانی جنگوں کے بعد ایشینیا کو سیاسی تفوق کے ساتھ علمی تفوق بھی حاصل ہوا اور اُس کا یہ علمی تفوق اُس کے سیاسی تفوق کے نقدان کے بعد تک قائم رہا۔ ایشینیا کو یہ عروج سفسطائیوں کے زمانے میں

ہوا اور ارسطو کی تعلیم میں اس کو معراج حاصل ہوئی۔ سوفسطائیوں سے پیشتر اور سقراط و افلاطون اور ارسطو کے قبل فلسفیانہ افکار کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کرنے کے بعد ہم ان اساطین حکما کی طرف رجوع کریں گے جن کا سکہ دو ہزار برس سے زیادہ عرصے سے مشرق اور مغرب کی علمی دنیا میں چل رہا ہے اور جن کے بعض اساسی افکار اذلی اور ابدی حقائق کے آئینہ دار معلوم ہوتے ہیں۔ ہم اوپر یہ بیان کر چکے ہیں کہ فلسفے کی ابتدا دین سے ہوتی ہے جہاں سوچنے والے ضمیات اور فوق انطرت قوتوں سے مظاہر کی توجیہ کرنے کی بجائے فطرت اور اس کے اصول و قوانین کی طرف رجوع کرنے میں دیوالا میں وہ یہاں تک پہنچے تھے کہ قدیم ترین دیوتا اور بزرگ ترین دیوتا کون سا ہے؟ اب فطرت کی طرف رجوع کر کے یہ سوچا اٹھایا گیا کہ کائنات کا اصلی اور اساسی عنصر کون سا ہے۔ اگرچہ یہ سوال نہایت اہم ہے اور تمام فلسفے اور سائنس کی بنیاد ہے لیکن اس کے ابتدائی جواب بہت طبلانہ معلوم ہوتے ہیں۔

یونیا کے مذاہب فلسفہ کا بانی تالیس ملطہ کا رہنے والا جس کا زمانہ سنہ ۶۰۰ ق م کے قریب کے ہے، اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اصلی عنصر پانی ہے باقی تمام عناصر اور اجسام پانی ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ پانی تمام زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ زمین ایک ناپیدا کنارہ سمندر پر تیرتی ہے اور اسی سے تمام زندگی حاصل کرتی ہے۔ اکاستش کے اوقیانوس کا یہ ایک قدیم آریائی تخیل تھا جسے تالیس نے اس طرح علمی زبان میں بیان کیا۔ اس پہلے فلسفی کی بابت ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے فقط یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ یہ تخیل اس کو کیونکر حقیقی معلوم ہوا ہوگا تمام جان دار نباتات و حیوانات پانی سے زندہ ہیں

کُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ مِنْ الْمَاءِ . قرآن کریم میں بھی ذاتِ الہی کی بابت یہ کہا گیا ہے کہ کَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ خدا کا عرش پانی پر ہے۔ اس کی بھی غالباً یہی توجہ ہے معقول ہوگی کہ پانی قوتِ حیات کا ماخذ ہے جو بدرجہ اتم خدا میں پائی جاتی ہے، پانی ٹھوس سیال اور ہوائی تینوں شکلیں بغیر اپنے اصلی جوہر کی تبدیلی کے اختیار کر لیتا ہے۔

کہتے ہیں کہ تالیس مہندسہ اور ہئیت اور کسی قدر طبیعیات سے بھی واقف تھا اور اُس نے اس سورج گرہن کی پیش گوئی بھی کی تھی جو ۲۸ مئی ۱۸۵۸ء میں واقع ہوا، کہتے ہیں کہ وہ مقناطیس اور عنبر کے ٹکڑے کو رگڑ کر بجلی پیدا کرنے سے بھی واقف تھا۔

جب اساسی عنصر کی تلاش ہوئی تو ظاہر تھا کہ پانی سے زیادہ محیط اور ہمہ گیر عناصر کی طرف بھی توجہ مبذول ہو، چنانچہ تالیس کے ایک شاگرد انکسی مینڈر ہی نے یہ دعویٰ پیش کیا کہ ایٹم یا ہوا سے لطیف اصلی عنصر ہے۔ زمین اور آسمان اور تمام اجرام فلکی اُس کے بنے ہوئے ہیں، جو چیز بھی موجود ہے وہ اسی کی تبدیلی ہئیت سے بنی ہو، اسی کے اندر قائم ہے۔ ہر چیز اسی میں سے ابھرتی اور اسی کی طرف عود کرتی ہے اور اس طرح کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آتی ورنہ مصداقاً فنا ہوتی ہے بلکہ ایک دورانِ حیات ہے جو تمام تبدیلیوں میں قائم رہتا ہے۔ گرم و سرد اور خشک و تر تمام اضداد اس میں سے برآمد ہوتے ہیں، گو اصل کے اندر یہ اضداد موجود نہ تھیں۔ اسی منکر کی طرف یہ ادکا۔ بھی منسوب ہیں کہ زمین گول ہے، لامتناہی ایٹم میں تیرتی ہے اس کا توازن اس طرح قائم ہے کہ وہ دیگر اجرام فلکی سے مساوی فاصلے پر ہے۔ عالم بے شمار ہیں جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ پہلے جان دار پانی میں پیدا

ہوئے اور باقی تمام ارتقاء یافتہ انواع انہی آبی جانوروں کی تبدیلی صورت سے بنی ہیں۔ انسان بھی ایک قسم کی مچھلی سے بنا ہے۔ افراد اور انواع بدلتی رہتی ہیں لیکن جس جوہر سے یہ بنی ہیں اُس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، وہ غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہے۔ ہر چیز کی ابتدا اور انتہا وہی جوہر ہی، فضا، لطیف یا ایتھر ہی اصلی دیوتا اور اصل کائنات ہے۔

ان قیاسات کو پڑھ کر انسان حیرن ہوتا ہے کہ وہ معلومات اور نظریات جو محققین نے دو تین ہزار برس کی مشترکہ اور مسلسل کوششوں کے بعد قائم کیے ان ابتداء کی سوچنے والوں کے ذہن میں کس طرح آئے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کی قوت متخیلہ عقل و مشاہدہ اور تجربہ و استدلال سے بہت آگے آگے چلتی ہے، معمولی اشاروں سے اس کا تصور کہاں سے کہاں جا پہنچتا ہے۔ مشہور ہے کہ عاقل کے لیے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے۔ جتنے بڑے بڑے انکشافات ہوئے ہیں ان کی تاریخ پر غور کرو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک اشارے سے کسی ذہین انسان کا ذہن کسی بڑی حقیقت کی طرف منتقل ہوا، استدلال اور تجربے سے اس کا ثبوت اکثر بہت بعد میں ہوتا ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی میں تصور آگے آگے چلتا ہے اور عقل و تجربہ پیچھے پیچھے۔

انکسی مینڈر کے ایک شاگرد انکسی مینیز نے اُتاد کے فلسفے کی تشریح اور اس میں کسی قدر اضافہ کیا، وہ اس لطیف مادے کو نفس یا سانس کہتا ہے۔ یہ ایک لامتناہی مادہ ہے جو کہیں کثیف ہو جاتا ہے اور کہیں لطیف۔ لطافت اور کثافت کے تفاوت سے ایک لازمی اصول کے ماتحت حرکت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ حرکت اور ایک لزوم کا قانون۔ مادے کی موجودہ سانس بھی انہی چیزوں تک پہنچتی ہے۔ بعد کی ترقی

کرنے والی سائنس بن تصورات میں اسی طرح مضمر ہی جس طرح ایک درخت اپنے بیج میں مضمر ہوتا ہے۔ مناسب آبپاشی اور مناسب ماحول سے وہ سیڑوں شاخیں اور برگ و باز نکالتا ہے۔

مذکورہ صدر نظریات میں ہم کو ایک امر مشترک ملتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک اصلی ازلی جوہر ہی جو صورتیں بدلنا رہتا ہے لیکن اس کی اصلیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس اصل جوہر کو خواہ ہوا قرار دیں خواہ پانی خواہ کسی اور قسم کا مادہ لطیف، بات یہیں آکر بھٹرتی ہے کہ ایک جوہر واجب الوجود ہی جو اصل ہستی ہے اور جو قدیم ہے باقی سب تغیرات شئون و حوادث ہیں۔ زندگی ایک مسلسل تغیر ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ایک یہ تصور بھی لگا رہتا ہے کہ اصل وجود میں کوئی تغیر نہیں۔ اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ تغیر اور عدم تغیر جو دو متناقض تصورات ہیں ایک ہی وجود میں یک جا کیسے ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کو ان مسائل کی آئندہ تاریخ نہ بھی معلوم ہو تو از روئے استدلال ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس سوال کے جواب میں تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ وجود غیر متغیر حقیقی ہے اور تغیر کی کوئی حقیقت نہیں وہ محض ایک دھوکا ہے، التباس ہے، فریب جو اس ہے یا ایک بے حقیقت قیاس ہے۔ دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تغیر ہی بقی کی اصل کیفیت ہے اور وجود غیر متغیر معدوم ہے۔

سکڑوں محل ہے قدرت کے کارخانے میں

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی ایسا نظریہ قائم کیا جائے جس میں

وجود اور حدوث، تغیر اور ثبات دونوں کی توجیہ ہو سکے اور ان میں

سے کسی ایک کو بھی غیر اصلی قرار نہ دیا جائے۔

ان تینوں صورتوں پر حقیقت میں تین مذاہب قائم ہوئے۔ ایک ایلیا والوں کا غیر متغیر وجود کا فلسفہ ہے جس کے اساطین زینوفینز، پارمیناڈیز، مہلئس زینو اور جرجیاس ہیں۔ دوسرا مذہب ہیراقلیتوں کا ہے جو فلسفہ تغیر کا امام ہے۔ تیسرے مذہب میں جو ان دونوں تصورات کو ترکیب دینا چاہتا ہے۔ فیثاغوری اور دیمقراطیس ہیں۔ دیمقراطیس مادے کے غیر متغیر ذرات یا اجزائے لایہ تجزا کا قائل ہے، ہر ذرہ ایک غیر متغیر جوہر ہے لیکن ذرات کے مختلف اقسام کے اجتماعات سے اشیا اور اجسام ظہور میں آتے ہیں اور تغیرات کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ذروں کی ہستی میں کوئی تغیر نہیں ہوتا فقط ان کے باہمی تعلقات اور اضافات میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

زینوفینز ایلیائی مذاہب فلسفہ کا امام ہے۔ اس مفکر کو دینی اصلاح کا بھی بانی سمجھنا چاہیے، وہ دیوتاؤں کا قائل نہیں ہے۔ قومی دیوہالاکولا طائل انسانے قرار دیتا ہے۔ اس کا میلان توحید اور وحدت وجود کی طرف ہے بنی ہرک کے انبیا کی طرح وہ بشرک سے بیزار ہے اور اس کے خلاف اپنی تمام قوت صرف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہلا کثیر دیوتاؤں کے قائل ہو گئے ہیں جن کا کوئی وجود نہیں۔ خدا ایک ہے، اس ایک خدا کی طرف بھی انسانی تشبیہ اور تجسیم کو منسوب کرنا شدید درجے کی مضحکہ خیز حماقت ہے۔ اس ایک خدا کے واحد کو کسی طرح بھی انسان سے تشبیہ نہیں دے سکتے، وہ سراپا بصارت، سراپا شنوائی، سراپا علم ہے، وہ بصیر اور علیم ہے لیکن ہماری طرح نہیں، اس کے صفات کا ہم کوئی صحیح اندازہ نہیں کر سکتے، وہ ایک غیر متحرک اور غیر متغیر ہستی ہے وہ اپنی خواہشوں اور ارادوں کو پورا کرنے کے لیے کہیں آتا

جاتا نہیں۔ محض اپنے علم سے ہر چیز پر حکم رانی کرتا ہے۔ انسانوں نے دیوتاؤں کو اپنی صورتوں پر بنایا ہے۔ اسی لیے ہمارے دیوتاؤں میں چور اور زانی اور جھوٹے دیوتا بھی ملتے ہیں اور باوجود ان سب بد اعمالیوں کے لوگ انہیں دیوتا ہی کہتے ہیں۔ اگر دوسرے جانور بھی اسی انداز سے دیوتا سازی کریں تو شیروں کے دیوتا شیر ہوں اور گدھوں کے دیوتا گدھے۔ فقط اس ذاتِ احد کی پرستش کرنی چاہیے جو ہر وجود کی ابتدا اور انتہا ہے اور جس کے وجود کے اندر ہر وجود قائم ہے، جس میں نہ تغیر و تولید ہے نہ کون و فساد۔ زینو فینر کی جرات فکر قابل ستائش ہے کہ ایک دیوتا پرست قوم میں وہ ایسی اعلیٰ درجے کی توحید کی تعلیم دیتا ہے جو اس کو بڑے بڑے موحدین کی صف میں بٹھا دیتی ہے۔ مولانا رومؒ نے بھی اپنی مثنوی میں اس موحد کی داد دی ہے۔ زینو فینر ۱۹۵۶ء ق م میں کولوفون میں پیدا ہوا جو ایشیائے کوچک میں واقع ہے۔ وہ شاعر بھی تھا، اس نے اپنی نظموں میں خدا اور دیوتاؤں کے تشبیہی اور تجسیی تصورات کی بہت تضحیک کی ہے۔

اس کے شاگرد پارمیناڈ نے اپنے استاد کے تصورات کی بنا پر ایک خالص نظام وحدت الوجود کا قیام کیا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ چون کہ خدا ہی اصل ہستی ہے اور خدا میں کوئی تغیر نہیں اس لیے ہم جسے تغیر کہتے ہیں وہ محض فریب نظر ہے نہ کوئی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے اور نہ وجود سے عدم میں جاتی ہے، نہ کہیں تکوین ہے نہ فساد۔ اپنی ایک نظم میں اس نے اس نظریے کو بڑی قوت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کے پہلے حصے میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کثرت، تغیر اور متحدہ سب متناقض تصورات ہیں اور متناقض تصورات اہل نہیں ہو سکتے۔ زمانہ حال میں بریڈے نے

اسی قسم کی کوشش اپنی مشہور کتاب "حقیقت اور صورت" میں کی ہے اور ان تمام تصورات کو منطقی لحاظ سے متناقض ثابت کر کے ہستی مطلق کے مقابلے میں تمام اضافات کو ساقط کر دیا ہے۔ پارمینائیڈیز کا استدلال یونانی منطق کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اس سے یقین پیدا نہیں ہوتا لیکن اس کی تردید بھی دشوار معلوم ہوتی ہے یہی انداز ہے جس کو بعد میں سوفسطائیوں نے اختیار کیا اور منطقی مشکلات کو ایک قسم کی ذہنی کشتی کا فن بنا دیا۔ جب تک کوئی بھڑلا آدمی ان کے تمام داؤ پیچ سے واقف نہ ہو وہ اس جیو جیسو میں یک دو ہاتھ کے بعد ہی چست ہو جاتا ہے اور چست ہو جانے کے بعد حیران ہوتا ہے کہ میں نے یہ پختی کس طرح کھائی۔ اب ایک دو دنوں نے ملاحظہ ہوں۔ ہستی کے متعلق استدلال اس طرح شروع کرتا ہے۔

جو کچھ ہست ہے وہ ہمیشہ سے ہست ہے نہ اس کا کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام اور نہ وہ کوئی دوسری چیز بن سکتا ہے اگر ہستی کا کوئی آغاز مانا جائے تو ہستی یا ہستی سے آئی ہوگی یا نیستی سے پہلی صورت میں یہ ہوگا کہ ہستی ہستی سے آئی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ سے اپنے آپ ہی میں ہے اور کہیں سے نہیں آئی، بالفاظ دیگر اذلی ہے۔ دوسری صورت بالکل محال ہے نیستی سے ہستی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح جو کچھ ہست ہے وہ نہ نیست ہو سکتا ہے اور نہ ہاں سکتا ہے۔ کیوں کہ فنا ہونے میں یا زہ ہستی میں جائے گا یا نیستی میں۔ اگر ہستی ہستی میں گئی تو وہ کہیں بھی نہیں گئی جس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ دوسری صورت یہ کہ ہستی نیستی میں چلی جائے یہ ایسی ہی پہل دور محال ہے جیسے نیستی سے ہستی کا ظہور۔ لہذا ہستی اذلی ہے۔ سس کے علاوہ ہستی غیر متحرک ہے۔ حرکت فضا یا مکان میں ہو سکتی ہے اگر فضا ہست ہے تو ہست نے ہست میں حرکت کی، یعنی کہیں بھی حرکت نہیں کی، ہستی ہستی ہی میں

رہی، بانٹا دگر ہستی سکون میں رہی اس نے کوئی حرکت نہیں کی، اگر فضا کا وجود نہیں تو بھی حرکت ناممکن ہو کیوں کہ حرکت فضا ہی میں ہو سکتی ہے۔ چوں کہ حرکت کسی طرح قیاس میں نہیں آ سکتی لہذا وہ محض دھوکا ہے۔ ہستی ایک مسلسل اور ناقابل تقسیم کل ہے۔ اس کے اندر کہیں خلا نہیں ہے، ہستی کے اندر کہیں فصل نہیں ہے لہذا ذرات کا وجود محال ہے۔ اگر وہ چیزوں کے درمیان خلا کو تسلیم کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر یہ فصل حقیقی ہے تو یہ ہستی ہے اور اس فصل سے ہستی کا تسلسل نہیں ٹوٹتا اور یہ فصل حقیقت میں وصل ہے اور اگر خلا نیست ہے تو وہ اشیا میں فصل پیدا نہیں کر سکتا۔ لہذا ہستی بسیط مسلسل اور ناقابل تقسیم ہے اور تمام موجودات حقیقت میں ایک ہی وجود ہیں۔ ہستی، مطلق اور بے احتیاج ہے، اس میں نہ کوئی خواہش ہو سکتی ہے نہ حاجت نہ احسان اگر ہستی کو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ چیز یا هست ہوگی یا نیست۔ ہستی کو ہستی کی احتیاج کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کو اپنے سے باہر کوئی احتیاج نہیں۔ اور جو چیز نیست ہے اس کی احتیاج ہی کیسے ہو سکتی ہے۔ جو ہستی سب کچھ ہے اس میں خواہشیں کیسے ہو سکتی ہیں، ہستی ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایک سے زیادہ ہستیاں ہیں تو ان سب میں ہستی مشترک ہوگی۔ ہستی مطلق ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میں عالم علم اور معلوم کی تفریق نہیں ہو سکتی۔

اگرچہ تغیرات دھوکے ہیں۔ لیکن ان دھوکوں کا علم ہو سکتا ہے۔ طبیعیات دھوکوں کا علم ہے۔ لیکن اس کا جاننا ضروری ہے کیوں کہ جو اس کی زندگی جو اصل میں غیر معقول ہے دھوکوں کے عالم میں بسر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر مینانڈیر نے طبیعیات اور سببیت پر بھی طبع آزمائی کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک ویدانتی اسی قسم کی تعلیم دیتا تھا کہ عالم تغیرات ایک مایا ہے۔ اس کے شاگردوں کو اس کی

تو بت استدلال سے کچھ اس امر کا یقین بھی پیدا ہو گیا تھا۔ ایک روز حلقہ درس قلم تھا کہ ایک چھوٹے ہوئے مست ہاتھی نے ان فلسفیوں کی طرف رخ کیا سب دوڑیاں بھتی سر پر پاؤں رکھ کر بھاگے گروہی سب سے تیز بھاگنے والوں میں تھے سب ادھر ادھر مکانون کے اندر گھس گئے۔ جب یہ خطرہ رفع ہو گیا اور ہاتھی کہیں دوڑ بھل گیا تو یہ سبھے ہوئے ویدانتی مختلف بلوں میں سے نکلے پھر ویدانت اور مایا پر گفتگو ہونے لگی۔ ایک شاگرد نے پوچھا کہ گروہی یہ مست ہاتھی حقیقت تھا یا مایا۔ گروہی نے کہا بے شک وہ مایا تھا۔ پھر دریافت کیا کہ اگر مایا تھا تو آپ ایسے بے اختیار ہو کر کیوں بھاگے۔ گروہی نے کہا کہ میرا بھاگنا بھی تو مایا ہی تھا۔ وہ بھی فریب حواس تھا۔ وہ یہ بھی فریب حواس۔ حقیقت میں نہ کسی ہاتھی نے حملہ کیا اور نہ ہم بھاگے۔ مایا کا اپنا کھیل ہی اور اس کے اپنے قاعدے ہیں۔ جب تک یہ کھیل جاری ہے اس کے قاعدے بھی برتنا لازمی ہے۔ یہی حال پارمینائڈیز اور انس کی بدیہات اور نفسیات اور اخلاقیات کا ہے۔ ابھی تک اس کے فلسفے میں روح اور مادے کی کوئی تقسیم موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہہ سکیں کہ اس کا نظریہ مادی ہے یا مادی۔ یہ تفریق بعد میں جا کر پیدا ہوگی۔ اس کی تعلیم میں ایسے تختہ موجود ہیں جن میں سے افلاطون اور اسپانوزا کا فلسفہ بھی پیدا ہو سکتا ہے درجہ قرین کی مادیت بھی۔

فلسفے کے اس اسکول میں زینو کو ایک خاص مرتبہ حاصل ہے۔ پارمینائڈیز کا یہ شاگرد منظر سے کی بنوٹ کا باہر تھا۔ مناظرے میں وہ اس طرز استدلال کا بانی ہے جس کو تحویل الی املغو کہتے ہیں۔ یعنی مخالفت پر یہ ثابت کر دینا کہ اگر تمہارے مقدمات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو آخر میں تم کو ایک نہایت

لغو نتیجہ قبول کر لینا پڑے گا جو منطقی لحاظ سے لازماً ان مقدمات میں سے حاصل ہوتا ہو۔ زینو نے منظرے اور موصفائیت کو ایک ایسا فن بنا دیا کہ اُس کی گرفت سے سقراط اور افلاطون جیسے روشن خیال حکما بھی پوری طرح سے نہیں بچ سکتے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت عقلاً تصور میں نہیں آسکتی، ایک چیز کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے فاصلہ طے کرنا پڑے گا اور اس فاصلے کے ہر نقطے پر سے گزرنا ہوگا۔ نقطہ کوئی امتداد نہیں رکھتا نہ اس کا طول ہو نہ عرض نہ عمق اس لیے ہر فاصلے میں نقطے لامتناہی ہوں گے اور لامتناہی کو ختم کرنا محال ہے عقلی میں سے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تم سمجھتے ہو کہ تیر فضا میں سے اُڑ کر جانا ہے لیکن اس کو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے فضا کے لامتناہی نقطوں پر سے گزرنا ہوگا ہر لمحے میں وہ کسی ایک نقطے پر ہوگا کسی لمحے میں کسی ایک نقطے پر ہونے کے معنی ساکن ہونا ہے۔ اُڑنے والا تیر ہر لمحے میں ہر نقطے پر ساکن ہے، لامتناہی سکونوں کو جمع کر کے بھی حرکت پیدا نہیں ہو سکتی کیوں کہ حرکت و سکون دو متناقض تصورات ہیں۔ زینو زمان و مکان کے اندر جس منظر کو لیتا ہے اس کو متناقض ثابت کر کے ناقابل فہم بنا دیتا ہے۔ جس طرح اُس نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حرکت کا وجود نہیں اسی طرح یہ دعویٰ پیش کیا کہ فضا سے خالی یا مکان کا وجود نہیں۔ اگر ہر چیز کو کسی نہ کسی مکان کے اندر ہونا چاہیے تو اس مکان کو بھی کسی مکان میں ہونا چاہیے اسی طرح چلا چل یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا لہذا مکان کا تصور غیر عقلی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ زینو نے صرف منطقی معنوں ہی میں زندگی بسر نہیں کی بلکہ اپنی قوم کے اندر اخلاقی اور سیاسی اصلاح کی بھی کوشش کی جس میں وہ اپنے استاد پامینائڈز کے ساتھ شریک تھا لیکن اس کا وہی حشر ہو جو

اکثر بے قوت اور منہمکت دانشناس مصلحین کا ہوتا ہے۔ نیکس یا ڈیو مسیڈن مطلق العنان حاکموں کے خلاف اس نے جدوجہد شروع کی لیکن وہ پکڑا گیا اور بڑی اذیت سے قتل کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس اذیت کو اس نے بڑی شجاعت کے ساتھ برداشت کیا۔

عام خیال یہ ہے کہ انسان کا توہمات مذہبی سے نکل کر عقل و استدلال کی طرف ترقی کا ایک بڑا قدم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ توہمات نقطہ ذوق الفطر قوتوں دیوتاؤں اور طلسمات ہی کا نام نہیں ہے۔ اگر یہ قوتیں بے اصنیت ہیں تو بعض اقسام کے استدلال و منطقی مفروضات ان سے بھی زیادہ بے اصل معلوم ہوتے ہیں۔ زینو تاں یونانیوں کی عقل استدلالی نے جو جوکل کھلائے اس کا نمونہ آپ اوپر دیکھ چکے ہیں۔ غرض یہ بھی کہ مظاہر فطرت اور مقصد حیات کی توجیہ کی جائے لیکن استدلال نے کائنات و حیات دونوں کو دھنوا کر کے اڑا دیا اور وہاں پہنچا دیا جہاں عقل کہنے لگی کہ سہ۔

ہاں کھائیو مت فریب ہستی

ہر چند کہیں کہ ہی نہیں ہی

ہستی مطلق کا وہ تصور قائم ہوا جو مطلق کسی کے کام کا نہ تھا، اس سے مظاہر کی توجیہ تو کیا ہوتی اُن کی نفی ہو گئی۔ پہلے حواس کو بے اعتبار قرار دیا گیا اور مشاہدے کی تدلیس کی گئی اس کے بعد لازمی تھا کہ جب تک یہی طریقہ تلاش حق کا برتا جائے گا انسان اور زیادہ ذلزلہ میں دھنسا جائے گا۔ یہ عقلی ذلزلہ وہی ہے جس کو تشکیک کہتے ہیں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اسی قسم کی تھوڑی سی اور کوشش کے بعد صداقت سے ناامیدی اس طرح تشکیک اور مفطانت کے انداز میں ظاہر ہوئی۔

جس وقت پارمینا مڈیز اور اس کے شاگرد ایک بے تغیر اور بے حرکت
ہستی مطلق کو تمام منطابہر زمانی و مکانی کے مقابلے میں اصل حقیقت قرار دے
رہے تھے اسی زمانے میں ایک ایسا مفکر بھی کام کر رہا تھا جو تغیر کو اصل حیا
کہتا تھا اور ثبات کو دھوکا سمجھتا تھا۔ وحدت اور کثرت، تغیر اور ثبات کی
پیکر فلسفے کی دنیا میں آج تک جاری ہو اور معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک یہ
جنگ یوں ہی کھٹی رہے گی۔ فلسفے اکثر طبائع کے اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں
سکون طلب اور ہم آہنگی کی طلب طبیعتیں وحدت کو اصل سمجھتی ہیں اور اسی کی
تلاش کرتی ہیں۔ اس کے برخلاف حرکت پسند طبیعتیں تغیر اور کثرت کو زندگی کا
جوہر سمجھتی ہیں۔ حرکت اور تغیر کے فلسفے کا علم بردار ہیراقلیتوس ہے جس کے
فلسفے کا احیا ایک نئے رنگ میں زمانہ حال میں فرانس کے مشہور یہودی
برگساں نے کیا ہے۔

ہیراقلیتوس عمر میں اپنے حریف پارمینا مڈیز سے کسی قدر بڑا تھا۔ وہ افسیہ کے
ایک اعلیٰ خاندان میں پیدا ہوا۔ جب اس کے دوست ہرمودورس کو جہور نے جلاوطن
کر دیا تو عوام کے خلاف اس کی آتش غیظ اس طرح بھڑک اٹھی جس طرح کہ سقراط
کی سزائے موت کے بعد افلاطون کے دل میں جہوریت کے خلاف ایک شدید
جذبہ نفرت پیدا ہوا۔ وہ شاعروں کے بھی خلاف تھا جو عوام کے لیے ہمنام سازی
اور دروغ بانی کا کام کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جوہر کا بھی کچھ احترام اس کے دل
میں نہیں تھا۔ وہ کہتا ہے واجب یہ تھا کہ جوہر کو کپڑے لگائے جاتے۔ ہیراقلیتوس اس
کا اہلی نام نہیں تھا۔ یہ ایک لقب تھا جو لوگوں نے اس کو دیا، اس کے معنی ہیں منہم یا غیر واضح۔
چونکہ اس کا استدلال اور اس کے اقوال آسانی سے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتے تھے لوگوں
نے اس کا یہ نام رکھ دیا۔ کہتے ہیں کہ خود سقراط کو اس کے سمجھنے میں بڑی دقت ہوتی تھی اور وہ

کہتا تھا کہ ہیراقلیتوں کو سمجھنے کے لیے بڑے مشاق غوطہ زن کی ضرورت ہے۔
یہ خیال کہ ہیراقلیتوں نے اپنا فلسفہ امپیڈوکلیرز کی غیر متحرک ہستی مطلق
کے جواب میں پیدا کیا، صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہیراقلیتوں کا زمانہ امپیڈوکلیرز سے کسی
قدر پیشتر کا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پیچھے سے ایک زندہ مادے کا تصور چلا آ رہا تھا اور
یکے بعد دیگرے کئی مختلف پانی اور ہوا کو کائنات کا اصل عنصر اور جوہر قرار
دے چکے تھے۔ عنصر میں سے ایک عنصر باقی تھا یعنی آگ اس کو اساسی
عنصر قرار دے کر مظاہر کی توجہ کا کام باقی تھا۔ کسی نہ کسی کو اس پر بھی طبع
آزمائی کرنی تھی، تاریخ افکار کی منطق نے ایک مفکر پیدا کر دیا۔ اُس کے
نزدیک آگ اصلی عنصر کائنات اور روح حیات ہے، پانی امٹی، ہوا اور
تمام اشیا اور جان دار آگ ہی میں سے پیدا ہوتے اور آگ ہی میں واپس
ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ مفکر ایران میں پیدا نہیں ہوا لیکن حقیقت میں یہی ایک
سربراہ آدرہ فلسفی ہے جسے آتش پرستوں کا پیغمبر کہنا چاہیے۔ نور و ناز اس کے
نزدیک ایک ہستی کے دو پہلو ہیں۔ پیکار اعداء خود ہستی کے جوہر میں ہے۔ مخالف
قوتوں کی ستیزہ کاری سے ہر شے وجود میں آتی ہے۔ اسی پیکار کی وجہ سے ہستی
کائنات میں منتشر ہو گئی ہے لیکن اس انتشار اور ارتعاش کے باوجود ذات الہی
جو ناز ازی اور عقل ازی ہے اپنی وحدت کو ہاتھ سے نہیں دیتی۔ کائنات کی
آگ جلتی اور بجھتی رہتی ہے۔ ہر چیز یا لطافت کی طرف جا رہی ہے یا کثافت
کی طرف۔ جہاں پر روح ناری میں کسی قدر کثافت آجاتی ہے وہاں وہ مٹی اور
پانی وغیرہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن مٹی اور پانی میں دوبارہ کثافت کی
طرف جانے کا میلان باقی رہتا ہے۔ سب جلوے لطافت اور کثافت ہی کی
شکست کی پیداوار ہیں۔

ترقی کے معنی ہیں آگ کی اصل لطافت کی طرف عروج، اور منزل کے معنی ہیں کثافت کی طرف نزول۔ لطافت اور کثافت کی یہ پیکار خیر و شر کی پیکار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عام قانون کائنات یہ ہے کہ ہر شے کے اندر تضاد جمع ہیں جیسا مرزا، جاگن سونا، جوانی بڑھاپا۔ ہر کیفیت کا میلان یہ ہے کہ وہ اپنی ضد کی طرف مائل اور منتقل ہو، جہاں تضاد میں توافق ہو جائے وہ آتش ازلی یعنی خدا میں واپس ہو جاتی ہیں لیکن جب تک وہ عالم ظہور میں ہیں ان میں تضاد کی پیکار کا ہونا لازمی ہے۔ یہی خیال فلسفہ جدید میں ہیگل کے فلسفے کی اساس ہے لیکن ہیراقلیتوس میں یہ ایک نہایت ابتدائی رنگ میں پایا جاتا ہے، ہیگل نے اس پر ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی ہے۔ آتش ازلی میں واپس ہو جانے کے باوجود کچھ غرصے کے بعد تناقض اور پیکار اشیا کو پھر مصائب ہستی میں لے آتے ہیں۔ روح جو آتش لطیف، جسم کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے جو مقابلاً کثیف ہے۔ اسی وجہ سے جسمانی ضروریات روح کی پرواز میں حائل ہوتی ہیں۔ جب تک ہم جسم کے ساتھ زندہ رہتے ہیں حقیقت میں ہم زندہ درگور رہتے ہیں، موت کے بعد روح اپنی اصلی لطافت کی طرف عود کرتی ہے حرکت اور تغیر کا یہ تمام ارتعاش روح کائنات کو اپنی اصلیت سے نہیں ہٹاتا۔ خدا کی ذات کا اس ارتعاش کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا ساز کے ارتعاش کا تعلق ساز کے ساتھ یا کمان کے ارتعاش کا تعلق کمان کے ساتھ۔ رباب اور کمان مرتعش ہو کر اپنا کام کرتے ہیں لیکن اپنی اصلیت پر قائم رہتے ہیں۔ ہیراقلیتوس اکثر یہ کہتا تھا کہ کائنات تغیر کا ایک سیلان ہے کوئی چیز ایک لمحے کے لیے بھی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ ہیراقلیتوس کے متقدموں کو ان کے مخالف طنزاً بہنے والے، یا لڑھکنے والے کہتے تھے۔ وہ کہتے تھے

کہ جب کسی چیز کو ثبات حاصل نہیں تو متحار سے دلائل کو بھی کیا ثبات حاصل ہے، جس وقت جواب بن نہ پڑا آسانی سے دوسری طرف لڑھک گئے یہ سہر قلمیں کہتا تھا کہ کوئی نہانے والی ندی کے اسی پانی میں دو دمنہ نہیں اُتر سکتا۔ دوسری مرتبہ اُترتے وقت پہلا پانی کہیں کا کہیں پہنچ گیا ہوگا۔ اس لیے زندگی میں کسی چیز کی تکرار نہیں ہوسکتی۔ کوئی چیز جوں کی توں دوبارہ ظہور میں نہیں آسکتی اس کے ایک شاگرد نے جوا قلاطیون کا اُت دینا، اُتادست بھی ایک قدم آ کے رکھا اور کہا کہ دو مرتبہ ایک ہی پانی میں اُترنا درکنار ایک مرتبہ بھی کوئی شخص ایک پانی میں نہیں ہوا۔ ایک ہی لمحے میں ایک ہی جنت کے اندر پانی وہ پانی نہیں رہتا کسی حالت کی نسبت انسان جو گفتگو کرتا ہو گفتگو کرتے کرتے وہ حالت بدل جاتی ہے اور بات غلط ہو جاتی ہے۔ حکمت شناس کا انجام یہ ہے کہ وہ خاموش ہو جائے۔

ہیرا ثمتیوس کے نزدیک حقیقت کے دو عالم نہیں ہیں۔ یہ تقسیم بعد میں انداطیون کی قائم کردہ ہے۔ سرچیز میں ایک ہی ازلی اور ابدی جوہر کا ظہور ہے نام اور روپ میں اختلاف ہے جوہر میں اختلاف نہیں۔ عقل کلی اور نظام کائنات نظام تغیر ہے جو ہر چیز میں پایا جاتا ہے۔ ظاہر اور باطن بھی وہی ہے اور اول و آخر بھی وہی۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس قانون تغیر کو سمجھ کر اس کے مطابق عمل کرے۔ تیار سے اپنے مداروں میں اسی قانون کے مطابق گردش کرتے ہیں۔ جو چیز اس قانون سے باہر ہونا چاہے گردن پڑ کر اس کو واپس لایا جاتا ہے۔

گر چہ بہ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ

غالب

وہ گوئے زمین باشی، دقت خیم چوگاں ستو

عقل کئی کی مدد کے بغیر محفل حواس کی گواہی اکثر ناقابل اعتبار ہوتی ہے اور محض معلومات کی کثرت سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان معلومات کو عقل کئی کے رشتے میں پرو دیا نہ جائے۔

ہیراقلیتوس کی تعلیم وحدت الوجود کی تعلیم ہے اگرچہ اس میں خدا کا تخیل ایک ماوی آتش کائنات کا تخیل ہے مگر وہ اس آتش کو عقل کل بھی سمجھتا ہے۔ بعد میں رواقیت کے فلسفہ فطرت اور دینیات میں ہیراقلیتوس کا بہت کچھ اثر پایا جاتا ہے اور جیسا اوپر بیان کر چکے ہیں، جدید فلسفہ بھی اس کے اثر سے پوری طرح بری نہیں ہے۔

اگر فلاسفے کے طور پر یہ دیکھنا چاہیں کہ فکر انسانی کی تاریخ میں ہیراقلیتوس کے فلسفے نے کیا خدمت انجام دی تو مختصر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایلیائیوں نے مناظرانہ ہتھکنڈوں سے کثرت اور تغیر یعنی تمام مظاہر حیات کو ناقابل فہم اور متناقض قرار دے کر ان کا خاتمہ کر دیا تھا۔ زندگی کے تمام حوادث کی نفی بھلا انسان کے کس کام آسکتی تھی۔ ہیراقلیتوس کی بطبع نظر نے اس حقیقت کو پہچانا کہ اصل ہستی کسی بے تغیر اور بے حرکت وحدت مطلقہ کا نام نہیں ہے، اصل حیات تغیر ہے حرکت ہے، کشمکش ہے، تضاد اور تناقض سے بچ کر کہاں جاسکتے ہیں صحیح فلسفہ یہ نہیں ہے کہ حرکت اور تغیر سے بچ کر ایک غیر اصلی وحدت کی طرف فرک کیا جائے تغیر سے فرار کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ تغیر کا قانون دریافت کرنے کی ضرورت ہے۔ اصل علم وحدت مطلقہ کا علم نہیں جو کثرت سے پرے ہو بلکہ اس وحدت کی تلاش ہے کثرت کی وحدت اور تضاد کا توازن ہے۔ ہیراقلیتوس نے وہی راستہ دکھایا جس پر چل کر عصر جدید کے انسان نے سائنس کی اساس کو قائم کیا سائنس تغیرات کے اندر قوانین کی تلاش کا نام ہے۔

وہ قوانین الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتے ان کا کوئی اور ایسی عالم نہیں نہ ان کا وجود تغیرات کے بغیر ہو سکتا ہے، ورنہ تغیرات کا وجود ان کے بغیر فقط قانون تغیر کو ثبات حاصل ہو سائنس، اور اخلاق و مذہب سب میں اصل ہدایت یہ ہے کہ زندگی کے حوادث کو غیر اصلی قرار نہ دیا جائے بلکہ ان کے قوانین دریافت کر کے حقیقت کا غرض اور فطرت کی تسخیر کی جائے۔ - حدوث یا تکوین اضداد کی وحدت کا نام ہے۔ متخاصم قوتوں میں توازن قائم رکھنے ہی سے زندگی قائم ہے۔ تغیر اشیاء بے اصول نہیں ہے اور نہ وہ محض دھوکا ہے۔ کثرت اور وحدت کے عالم بھی الگ الگ نہیں ہیں۔ اصل حیات کثرت کے اندر وحدت ہے۔

فیثاغورس

ہستی غیر متغیر اور حدوث کے دو باہم مخالف فلسفے اور ہماری نظر سے گزر چکے ہیں۔ ثبات اور تغیر کا مسئلہ حقیقت میں فلسفے کا اساسی مسئلہ ہے فلسفے کے مختلف مذاہب اسی مسئلے کے مختلف جواب میں ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ فکر یونان نے اب تک دو تین قسم کی کوششیں کی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ اساسی اور قدیم عنصر کو معین کیا جائے۔ ایک نے کہا کہ یہ عنصر پانی ہے دوسرے نے کہا نہیں ہوا ہے تیسرے نے کہا نہیں آگ ہی اصل کائنات ہے۔ یہ دو کونیاتی دور کہلاتا ہے اس لیے کہ اس میں انسان ابھی خود اپنی طرت راغب نہیں ہوا بلکہ کائنات کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے اور دوسرے یہ کہ ابھی تک کائنات کے مادی اور روحانی پہلو الگ الگ نہیں کیے گئے۔ مادہ اور روح کی تقسیم ابھی وجود میں نہیں آئی۔ جس ایک عنصر کو بھی کوئی فلسفی

اساسی جوہر قرار دیتا ہو وہ مادہ بھی ہو زندگی بھی روح بھی اور غفلت بھی۔ لیکن جس فلسفی کا ہم اب ذکر کرنے والے ہیں اس کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک غیر مادی حقیقت کو اصیت قرار دیتا ہے اور کسی ایک مادی عنصر سے اس کے نزدیک کائنات اور حوادث کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن افسوس ہے کہ تمام اساطین حکما میں سے فقط یہی ایک حکیم ہے جس کے متعلق کوئی امر یقین کے ساتھ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ فیشاغوریوں کا دور دورہ بہت دنوں تک رہا سین خود فیشاغورس کی ذات کے متعلق یقینی معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں جو تعلیمات اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت فیشاغورس کی طرف سین نہیں ہو سکتی۔ خود ارسطو کے زمانے میں بھی اس معلومات کی یہ کیفیت تھی۔ ارسطو بھی جہاں فیشاغوریوں کا ذکر کرتا ہے لیکن فیشاغورس کی طرف منسوب کر کے کوئی بات نہیں لکھتا اس اتنی بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ مسیح سے پانچ سو سال پیشتر فیشاغورس ایک بروت ماہر ریاضی گزرا ہے۔ اس بارے میں ہیراقلیتوس اور ہیرودوٹس کی شہادت کافی اور قابل یقین ہو سکتی ہے۔ سکندر پوی ہسٹر اور کلیمنٹ اسکندری نے یہ بھی لکھ ہے کہ فیشاغورس برہمنوں کا شاگرد تھا۔ یہ قیاس قرین صواب اس لیے معلوم ہونے لگتا ہے کہ ارسطو اور فیشاغورس، دونوں نام قریباً ہم معنی ہیں۔ یہاں تک بھی قیاس کیا گیا ہے کہ فیشاغورس ہاتتا بدھ ہی تھا جو خود تو مغرب میں نہیں گیا لیکن اس کی تعلیم وہاں تک پھیل گئی تھی۔ اور ایک گروہ اس کے پیروں کا وہاں موجود ہو گیا تھا۔ ان دونوں تعلیموں میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ عالم حواس اور عالم اصلی کا الگ الگ ہونا یعنی ثنویت، یاس، آوگون، برہم چریہ، راہبوں کا مل کر زندگی بسر کرنا، محاسبہ نفس،

مراقبہ، جانوروں کی قربانیوں کی مخالفت، گوشت کھانے سے پرہیز، تمام جانداروں کے ساتھ رحم کا برتاؤ، یہ سب باتیں دونوں تعلیموں میں مشترک ہیں۔ مہاتما بدھ اور فیثا غورس کا زمانہ بھی قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن اس میں شک اس لیے واقع ہوتا ہے کہ بدھ مت مغرب میں تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے نہیں پہنچا، یہ ہو سکتا ہے کہ نوافلاطونی مورخوں نے بعد کے زمانے میں ایرانی اور ہندوستانی تعلیمات کو اس فیثا غورس کے ساتھ منسوب کر دیا ہے جو حقیقت میں ایک بڑا ریاضی دان تھا اور جس نے تمام فلسفے کی بنیاد ریاضیات پر رکھی تھی۔

قدیم تصانیف میں فیثا غورس کے جو حالات ملتے ہیں ان کو ہم مختصر درج کرتے ہیں۔ اس کا سن پیدائش ۵۸۰ ق م اور مقام پیدائش ساموس بتایا جاتا ہے۔ جنوبی اطالیہ میں اس نے ۵۲۹ ق م میں ایک جماعت قائم کی جس کے مقاصد سیاسی فلسفیانہ اور مذہبی تھے۔ کہتے ہیں کہ عرصے تک یہ ایک خفیہ جماعت رہی اور اس کے شاگردوں میں سے فلولاںس پہلا شخص ہے جو سقراط کا ہم عصر تھا، جس نے اس فلسفے کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہیروڈوٹس کہتا ہے کہ فیثا غورس نے مصر میں سفر کیا اور وہاں پر وہتوں سے ریاضی اور دیگر علوم سیکھے اس کی اس خفیہ جماعت نے اہم سیاسی امور میں حصہ لیا اس نے کروٹونا کی امرائی جماعت کے ساتھ مل کر بہت کچھ قوت حاصل کر لی۔ یہ جماعت فری مینوں کی قسم کی جماعت تھی۔ کچھ عرصے کے بعد جمہوری گروہ فیثا غورس کے خلاف ہو گیا۔ اور اس کو بیس برس تک کروٹونا میں رہنے کے بعد جلا وطن کر دیا۔ وہ میٹا پونیم چلا گیا اور وہیں اس نے وفات پائی۔ کہتے ہیں کہ بہت سے اطالوی شہروں کے امرا

اس جماعت میں شریک ہو گئے تھے لیکن مخالفوں کا جہاں نہیں بس چہتا تھا وہ ان کی شدید مخالفت کر رہے اور ان کو اذیت پہنچاتے تھے۔ فیتاغورس کے کوئی ایک سو سال بعد ایک مرتبہ ایک مکان کے اندر اس جماعت کا جلسہ ہو رہا تھا مخالفوں کو پتا چلا تو انہوں نے اس گھر کو آگ لگا دی۔ دو ایک اراکین کے سوا باقی سب جل کر مر گئے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ فیتاغورس کی زندگی کا ہے۔ اگرچہ اس حکیم کی زندگی اور خود اس کی تصانیف کے متعلق یقینی طور پر کچھ نہ کہہ سکیں لیکن جو فلسفہ اس کی طرف اور اس کے شاگردوں کی طرف منسوب ہوا اس کے تعین میں شک کی زیادہ گنجائش نہیں۔ سقراط افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں اور ان سے کئی صدیاں بعد تک یہ افکار مختلف طریقوں سے موثر رہے۔ اب ہم فیتاغورسوں کے فلسفے کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ایونیائی مابعد الطبیعیات مختلف صورتوں میں طبیعیات ہی کا فلسفہ تھا محسوس اور مری فطرت کی توجیہ خود اس فطرت کے کسی مادی عنصر سے کی جاتی تھی۔ یہ فلسفہ کائنات ہی، خدا، انسان اور روح کی بابت اس میں جو کچھ کہا گیا ہو وہ کائنات کے مظاہر سے اخذ کردہ ہے اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انسانی نفس کا خالص حصہ ہے کہ خارج کی طرف اس کی توجہ پہلے منعطف ہوتی ہے اور باہر، کہ طرف بعد میں انسان پہلے باہر کی طرف دیکھتا ہے اور پھر اندر کی طرف، پہلے مری حقائق سے روشناس ہوتا ہے اور اس کے بعد غیر مری اور مجرد تصورات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اسی طرح جب انسان اپنی بود و باش کی ضرورتوں کو پورا کر چکے ہو تو علم اور عرفان کی باری آتی ہے۔ تمام علوم اور فنون پہلے روزمرہ زندگی کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے اور

انہی ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔ انسان زمین اور مال کی تقسیم کے لیے چیزوں کی گنتی کے لیے، دونوں مہینوں اور سالوں کے لیے حساب کرتا ہو۔ چاند اور سورج اور ستاروں سے زمین پر سمندر پر رہتے ہوئے اور سفر کرتے ہوئے ہدایت حاصل کرتا ہو، لیکن زندگی کی عام ضرورتیں جب پوری ہو جاتی ہیں تب بھی علوم و فنون خود اپنی قوت سے ترقی کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایسے مشاغل کی طرف آجاتے ہیں جن کا براہ راست تعلق روزگار یا حفاظت حیات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے ہی چین میں، ہندستان میں، بابل میں اور مصر میں علوم و فنون محض ضروریات زندگی سے بہت آگے نکل چکے تھے۔ یونانیوں نے بہت کچھ ان مشرقی تہذیبوں سے سیکھا جن کے اثرات سفر کرتے ہوئے ان کے قریب پہنچ گئے تھے خصوصاً مصر قدیم کا ساتر فیثاغورس ان سے کچھ دھڑکتا تھا۔ اکثر یونانی حکما کے سوانح میں یہ بات ملتی ہے کہ انہوں نے مصر کا سفر کیا اور وہاں کے مذہبی پیشواؤں سے بہت کچھ سیکھا۔ ان پر وہوں نے تمام علوم و فنون کو مذہب ہی کے احاطے میں لے لیا تھا۔ ریاضیات جس کا براہ راست مذہب سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا اس کا علم بھی پر وہت کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا، خواہ وہ اس کو نجوم اور فال ہی میں صرف کرے۔ یونانی مفکرین میں سے فیثاغورسی پہلا گروہ ہیں جنہوں نے کائنات کی توجہ کسی ایک عنصر مادی سے نہیں بلکہ ریاضیاتی اصول مجروحہ سے کرنے کی کوشش کی۔ یہ کوشش تاریخ فکر میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ حقیقی علم خواہ اس کو سائنس کہیں خواہ فلسفہ محسوس اور مددکات سے عقلی وغیرہ بری قوانین اور اصول اخذ کرنے کا نام ہے۔ ریاضی میں یہ بات بڑی وضاحت سے ملتی ہے۔ ریاضی میں جب تجربے کی بنیاد پر

اصول متعارفہ قائم اور تسلیم ہو جاتے ہیں نو اسس کے بعد پھر بار بار تجربے اور مشاہدے کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ گھر کا دروازہ بند کر کے کھڑے سے مواد اور چند اصول کی بنا پر زمین اور فضا کس کسباب تول مکن ہو جاتا ہے۔ ریاضی کے تصورات اگرچہ دلائل تجربے اور مشاہدے سے اخذ ہوتے ہیں لیکن جو کئی تصورات قائم کیے جاتے ہیں وہ نہایت مجرد اور ہر قسم کے مشاہدے سے زیادہ لطیف اور زیادہ یقینی ہوتے ہیں۔ نقطے کا جو ریاضیاتی تصور ہے ویسا نقطہ عالم محسوس میں کہیں نہیں ملتا۔ نہ کوئی خالص مستقیم مل سکتا ہے نہ کوئی کامل دائرہ۔ یہ تمام نصب العین تصورات ہیں جن سے محسوسات کو جانچا جاتا ہے یہ غیر مرئی معیارات ہیں جن کی کوئی پرہشتم کے ادراک کو پرکھا جاتا ہے۔ خالص عقلی تصورات زندگی کے ادیشموں میں بھی پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ریاضیات کی ترقی سے مجرد تصورات کی طرف ترقی کرنا ایک لازمی امر تھا۔ دوسری قسم کے مجرد تصورات اتنے یقینی نہیں ہو سکتے جتنے کہ ریاضی کے تصورات ہوتے ہیں۔ یہ مجرد ترین ہونے کے باوجود قابل ثبوت بھی ہوتے ہیں۔ ریاضیات میں ایمان باغیب کی ضرورت نہیں، فوق الفطرت قوتوں کے ارادے بھی دواور دوا کو پانچ نہیں بنا سکتے نہ وہ دائرے کو مربع بنا سکتے ہیں۔ خارجی فطرت کے اعلیٰ درجے کے ایسے جتنی چیزوں کی ضرورت پر وہ سب ریاضی میں مل سکتی ہیں۔ مشاہدات سے اخذ کردہ تصورات مجردہ ان کی نعمت اور ان کا لزوم، تھوڑی دور تک مشاہدے اور تجربے کے دوش پوش چلنے کے بعد ہر بار ان کی طرف رجوع کرنے سے بے نیامی، ہر چیز اور ہر منظر فطرت پر ریاضی کا اطلاق، زمین اور آسمان کے تمام منظر ہر پر ان اصول کی حکمرانی، ان تمام خوبیوں کو نظر رکھنے

کے بعد یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ فیثاغوریوں نے ان مجرّد اور غیر مریّ تصاویر کی حقائق کو اس قابل سمجھا کہ تمام منظر ہر کی توجہ ان سے کی جائے۔ آگ، پانی اور ہوا کو اسی عناصر قرار دے کر نہایت بحدّے اور غیر یقینی تصورات ہی پیدا ہوئے تھے نہ تمام چیزوں کا پانی کی متبدل صورتیں ہونا سمجھ میں آسکتا ہے اور نہ تمام حوادث آگ اور ہوا کے کارنامے ہو سکتے ہیں۔ نہ محض بستی مشق کے تصور سے کوئی مسئلہ حل ہوا اور نہ ہیراقلیتوس کے فلسفہ تنیر سے۔

فیثاغوریوں نے وہ کام کرنے کی کوشش کی جو حقیقت میں انسان کی تمام علمی کوششوں کا جمل ہے یعنی عالم محسوسات اور تغیرات میں اصول ثابتہ کی تلاش۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زندگی ہر شعبے میں ناپ اور قول کے اندر آنے کی چیز نہیں۔ لیکن اس میں کیا شک ہے کہ اُس کے تمام مادی اور مکانی منظر ہر ناپے اور تولے ہو سکتے ہیں۔ اگر زندگی کے دو پہلو قرار دیے جائیں ایک ظاہر اور ایک باطن، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر کی تمام دنیا پر ریاضیات کی حکومت ہے۔ سورج اور چاند ستاروں کا مقصد اور مصرت خواہ کچھ ہی ہو لیکن ریاضی ان کے مقدمات ان کی رفتاروں اور مداروں کو قابل فہم بنا سکتی ہے۔ انسان جب ریاضیاتی اصول کی بنا پر معیاری اور غیر مریّ تصورات مجرّد کا قائل ہو جائے اور ان کے حصول میں کافی مشق بہم پہنچائے تو زندگی کے باطنی شعبوں میں بھی اس کو خالص تصورات اور معیارات قائم کرنے میں آسانی ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ فیثاغورس سے لے کر واسٹ ہیڈ، برگس اور برٹ رینڈرسل تک بعض اکابر حکما سے فلسفہ عقلی درجے کے ریاضی دان بھی تھے۔ خود افلاکون جس کا حقیقی مقصد خیر و شر کے تصورات کا تعین تھا اس امر کا شدت سے قائل تھا کہ فلسفے کی تعلیم کو ریاضیات کی تعلیم کے بعد

میں آنا چاہیے۔ کہتے ہیں کہ اس نے اکاڈمی پر ایک اعلان آویزاں کر رکھا تھا کہ جو شخص ریاضی سے ناواقف ہو وہ اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ فیثاغورسوں کے ہاں بھی وہ نقص ہم کو ضرور ملے گا جو قریباً تمام حکما کے نظریات حیات میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی ایک اصول ہاتھ جس کا زندگی کے ایک شعبے پر عملگی سے اطلاق ہو سکتا ہو تو ایک سعی ناجائز کی جاتی ہے کہ اس اصول کو زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی کر دیا جائے اور بدستی سے ہر چیز کی توجیہ اسی ایک اصول سے کی جائے۔ اکثر حکما بھی ان نیم حکیموں کی طرح ہوتے ہیں جن کے ہاتھ کوئی ایک مفید نسخہ لگ جاتا ہے وہ ایک یا دو چار قسم کے امراض میں واقعی مفید ہوتا ہے اس کا افادہ دیکھ کر نادان طبیب اس کو ہر مرض کے لیے تجویز کرنے لگتا ہے۔ کچھ مریض اس سے تندرست ہو جاتے ہیں، کچھ بال بال بچ جاتے ہیں، وہ کچھ کمٹ الموت کے پردہ ہو جاتے ہیں فیثاغورسوں کو ریاضی کی وہ خوبیاں معادم ہو میں بن کا ذکر ہو چکا ہے تو وہ اس دہم میں مبتلا ہو گئے کہ زندگی کے تمام خدائی سیاسی و روحانی مسائل، ہر قسم کا حسن و جمال، ہر قسم کا خیر و شر، ہر قسم کا نفع و ضرر، خدا، دیوتا، جنت، جہنم، ملکوتی کائنات، تخلیق، اشیا، مقصد حیات سب کچھ اسی کے اندر مضمر ہے۔ ذیل میں ہم ان تصورات کا مختصر سا خاکہ آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

دنیا میں جہاں متنازع اور توازن پایا جاتا ہے وہ اعداد کی خاص نسبتوں کی وجہ سے ہے۔ ہندسہ، ہمیت، موسیقی سب کا مدار اعداد پر ہے۔ کائنات کی اصل حقیقت عدد ہے اور اشیا اعداد محسوس کا نام ہے۔ ہر وجود ایک عدد کا نمائندہ ہے اور علم کا مقصد یہ ہے کہ ہر شے کا عدد دریافت کرے۔ کسی شے کے سمجھ میں آ جانے کے معنی اس کے عدد کا دریافت کر لینا ہے۔ اعداد کا سلسلہ

اگرچہ لامتناہی ہو لیکن تمام اعداد ایک عدد یعنی وحدت سے برآمد ہوئے ہیں۔
 اشیاء کا جو ہر عدد کی اور اعداد کا جو ہر وحدت۔ وحدت دو قسم کی ہو یک وہ
 وحدت ہو جو تمام اشیاء اور اعداد کی اصل ہو یہی وحدت خدا کے واحد اور تمام
 دیوتاؤں کا دیوتا ہو، یہ وحدت مطلقہ ہو اور اس کے مقابلے میں کوئی عدد نہیں۔
 دوسرا احد عددی ہو جو دو اور تین کے پہلے آتا ہو یہ مخلوق اکائی اور انسانی
 وحدت ہو۔ تمام اشیاء اور اعداد وحدت اور کثرت کے تسخار سے پیدا
 ہوتے ہیں۔ تمام متضادات، گرم و سرد خشک و تر صاف اور دھندلا، نر
 اور مادہ، خیر و شر میں جفت اور طاق کا فرق ہو، لیکن جفت اور طاق
 اور ہر قسم کی کثرت اکائیوں سے بنی ہوئی ہو۔ وحدت مطلقہ نہ جفت ہو اور
 نہ طاق لیکن جفت اور طاق، واحد اور کثیر خدا اور کائنات سب کے
 اندر مضمر ہیں۔ یہ وحدت۔ قسم کے اعداد سے ماورائی ہو۔

فیثاغوریوں کو بھی وہی مشکل پیش آئی جو ایلیاتیوں کو پیش آئی تھی۔
 کائنات کی ہر چیز ریاضیاتی اصول اور اعداد کی نمایندہ ہو۔ لیکن یہ اصول ازلی
 ابدی اور غیر متغیر ہیں۔ جب عمل متغیرات ازلی اور غیر متغیر ہو تو حوادث اور تغیرات
 کہاں سے آئے۔ غمہ منوگا۔ نے حرکت کی صورت کہاں سے اختیار کی۔ ان
 کے ہر بھی حرکت ایک سببی اور غیر اصلی تصور رہ جاتا ہو علت اور معلول
 کا سلسلہ تغیر اور حرکت کا سلسلہ نہیں بگڑتا اور نتائج کا سلسلہ ہو معلول
 علت سے دوامی اصول کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہو۔ وقت غیر اصلی ہو کسی
 دائرے سے جو خواص منتج ہوتے ہیں وہ علت و معلول کی زمانی کڑیاں
 نہیں ہیں، جس طرح دائرہ اور اس کے صفات دائرہ ایک وقت موجود
 ہیں اور پہلے اور پیچھے کا ان میں کوئی سلسلہ نہیں۔ یہی حال حوادث کا ہو

وہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے معلوم ہوتے ہیں لیکن اصل میں کوئی پیدائش نہیں ہے۔ ہر چیز اپنے اصول سے قائم سرزد ہوتی ہے۔ یہ مشکل ہر اُن فلسفے میں پیش آئے گی جو غیر متغیر تصورات کو یا ایک غیر متغیر ہستی کو اصل حقیقت قرار دے گا۔ اس کے بعد حوادث و تغیرات کا تعلق اس کے ساتھ قائم کرنا دشوار ہو جائے گا اور نتیجہ وہی ہوگا جو اکثر اس قسم کے مذاہب میں پیدا ہوا یعنی عالم تغیرات کو کسی نہ کسی طرح فریب اور پایا قرار دیا جائے۔

فیثاغوریوں کو اعداد کا فلسفہ تعمیر کرنے میں موسیقی اور ہدایت سے بہت کچھ مدد ملی۔ کسی ساز کے نغمے کا مدار اس کے تاروں کی لمبائی کی خاص نسبتوں پر ہوا۔ ہر ساز ریاضیاتی اصول پر بنایا جاتا ہے اور ہر قسم کے نغمے کو ریاضیاتی نسبتوں میں تحویل کر سکتے ہیں۔ سیاروں کی گردش اور ان کے نظامات بھی خاص فاصلوں اور نسبتوں پر مبنی ہیں۔ علم ہدایت اصل میں ریاضی ہی کے علم کی ایک شاخ ہے۔ انسان کی فلک پیمائی محض ریاضی کی بدولت ہے۔ ایسے علم کو اگر کوئی شخص علم الہی سمجھے تو اس کا کیا تصور ہے۔ ان مفکرین کو خیال ہوا کہ ساز کے تار اگر خاص نسبتوں اور فاصلوں سے نغمہ زما ہو جاتے ہیں تو بوجہ ساز کے تاروں کا ہر وہی حال آسمان کے تاروں کا ہوگا، سیاروں کی گردش سے بھی ضرور نغمہ پیدا ہوگا۔ یہ خیال بڑا شاعرانہ اور دل کش معلوم ہوتا ہے مشرق اور مغرب کے شعرا آج تک اس خیال سے لطف اٹھاتے ہیں۔ آسمان پر صرف نہ ہر وہی قطرہ اور رقاہ نہیں ہے بلکہ تمام ستارے رام شکر اور زمزمہ پرداز ہیں۔ غالب نے یاس کی کیفیت میں اس نغمے کو نالہ بنا دیا ہے۔

زندگانی میری سازِ طبعِ ناساز ہے نالہ گویا گردشِ سیارہ کی آواز ہے

نیش غورسیوں نے کہا کہ ایلیمائی محسوسات اور تغیرات سے پرے ہستی مطلقہ
 کش کرتے تھے۔ ہیراقمیتوس تغیرات میں ایک ثابت نظام عقلی ڈھونڈتا
 تھا جو کچھ یہ لوگ ڈھونڈتے تھے وہ فقط ریاضی میں متاثر عناسر کا اختلاف
 محض اُن کی ہندسی شکال کا اختلاف ہی۔ مادہ خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔
 فضا سے لامحدود مکان لامحدود یا خلا سے لامتناہی جہاں کہیں کوئی ہندسی
 صورت اختیار کر لیتا ہو وہاں کوئی شے اُس کے مطابق وجود میں آجاتی ہے۔
 یہ نہیں ہو کہ اشیا مکان کے اندر پائی جاتی ہیں بلکہ وہ مکان کی ہندسی شکلیں
 ہیں، اگر ہندسہ ان میں سے مستود ہو جائے تو اشیا بھی معدوم ہو جائیں۔
 طبیعیاتی حقائق محض ریاضیاتی حقائق ہیں۔ اگر طبیعیات میں سے ریاضی
 کو نکال دیا جائے تو اس میں کچھ باقی نہیں رہ جاتا۔ ہمارے جدید طبیعی فلاسفہ
 نے بڑے زور و شور سے پھر نیش غورسیوں کی طرف خود کیا ہو اور فطرت کے
 تمام مظاہر کو رفتہ رفتہ محض ریاضیات میں تحویل کرنے کی کوشش جاری
 ہو۔ ہاں کے بڑے انکشافات ہی کوشش کا ثمرہ ہیں۔ ایک بات ہم کو بار
 بار اکثر یونانی حکما میں ملے گی اور وہ یہ ہے کہ وہ محدود اور معین و کامل سمجھتے
 ہیں۔ محدود کو ناقص۔ تعین کمال و خیر ایک طرف ہے عدم تعین نقص اور
 شرد و سری طرف، جو تصور غیر متعین ہو وہ غیر موجود ہے لیکن نیش غورسیوں کے
 ہر وحدت مطلقہ میں یہ اضداد ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اعداد
 و ایک رموزی علم بن دیا، ہر عدد کی خاصیت مقرر کر دی جس سے بڑے
 توہمات پیدا ہوئے جو آج بھی مہذب اور تعلیم یافتہ انسانوں کا ہیچنا نہیں
 چھوڑتے۔ بہت سے لوگ تین اور تیرہ کو منہوں خیال کرتے ہیں۔ سات کا
 عدد اکثر قوموں میں مبارک شمار ہوتا ہے۔ لندن جیسے مہذب شہر میں کسی

مکان پر تیرہ کا عدد نہیں ہوتا، جب کسی گلی یا بازار میں نمبر تیرہ کا مکان آتا ہو تو اس پر (+ بارہ) جمع بارہ لکھ دیتے ہیں اور اس سے اگلے مکان پر چودہ، بیچ میں سے تیرہ غائب سما کی محفل میں بھی تیرہ آدمی دعوت کی میز پر نہیں بٹھائے جاتے۔ رمل اور جنر کا بہت سا علم اعداد کی خاصیتوں پر مبنی ہو۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بھی مختلف اعداد مبارک اور منحوس خیال کیے جاتے ہیں۔ پچاس اندر سو مبارک شمار نہیں ہونے۔ کسی مبارک موقع پر کسی کو نقد رقم دیتے ہوئے آیا ون رُپی یا ایک سو ایک رُپی دیے جاتے ہیں۔ ہمارے سامنے ایک واقعہ ہے کہ ایک نے یک جا یاد ایک ہندو امیر کے ہاتھ فروخت کی قیمت ایک لاکھ رُپیہ قرار پائی جب لینے دینے کا وقت آیا تو ہندو امیر نے مسلمان فروخت کرنے والے سے کہا کہ پورا لاکھ منحوس عدد ہو تم ننانوے ہزار قبول کر لو بیچنے والے نے کہا کہ اگر یہی بات ہو تو ایک لاکھ ایک ہزار کیوں نہیں دے دیتے۔ تو تم اور حبت زر کی اس کشمکش میں آخر تو تم غالب آگیا اور خریدار کو خواہ مخواہ ایک ہزار رُپیہ زائد دینا پڑا۔ اعداد کے متعلق اس قسم کے توہمات ریاضیات سے اسی طرح پیدا ہوئے جس طرح تمام پاکیزہ دینوں میں سے توہمات پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ریاضیات نے فکرِ انسانی کی بڑی خدمت کی ہے۔ سب سے پہلے اسی کے اصول سے یہ حقیقت انسان پر آشوب ہوئی کہ کائنات کے تغیرات میں ایک اُٹل قانون بھی کام کرتا ہے۔ اور وہ اُٹل قانون انسان کے لیے قابلِ فہم ہو۔ عام ایسی کے حادثات کو انسان دیر تک نظم و نسق سے معرا سمجھتا رہا۔ پہلے اس کی نظر افلاک کے نظامات پر پڑی، چاند اور سورج اور ستاروں کی باقی عددی، ان کا اپنے مداروں سے منحرف نہ ہونا

اور ریاضیاتی اصول کی بنا پر پیش بینی اور پیش گوئی جو ہر قسم کی سائنس کی صداقت کا امتحان ہے۔ یہ سب معلومات حاصل ہو جانے کے بعد انسان نے زندگی کے دوسرے شعبوں اور خیر و شر کی طرف توجہ کی اور دیکھنا چاہا کہ آیا ان شعبوں میں بھی معینہ ورائل نفسیات پاسے جاتے ہیں یا نہیں۔ کائنات کی تنظیم کو انسان نے اپنی زندگی کی تنظیم سے پہلے مطالعہ کیا۔ خارج کے متعلق اپنے یقینات کو استوار کر کے اپنی طرف توجہ کی۔

عناصر کائنات کی جو توجیہ کی کوششیں اوپر بیان ہو چکی ہیں ان کے سلسلے میں ابھی دو ایک مثمرین قابل ذکر معلوم ہوتے ہیں۔ امپیڈوکلیر (EMPEDOLES) سسلی کا رہنے والا اس خیال کا پیش کرنے والا ہے کہ کائنات میں چار عناصر اصلی ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے میں تبدیل نہیں ہو سکتا۔ ان چاروں سے مختلف نسبتوں سے لاتعداد چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ عناصر کے علاوہ دنیا میں دو قوتیں ہیں، ایک محبت اور دوسری نفرت۔ ایک سے اتفاق اور اجتماع پیدا ہوتا ہے، دوسری سے اختلاف اور انتشار۔ کائنات میں ان دونوں کی حکومت ہے۔ ان دو قوتوں کو اس نے دو دیوتا بنا دیا ہے۔ محبت تمام اجسام کو یکجا کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ یہ ایک مرکز پسند قوت ہے دوسری نفرت ایک مرکز گریز قوت ہے جس کی وجہ سے اجسام رضی، اجرام فلکی الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اگر مرکز گریزی نہ ہو، موجودات کا جی وجود نہ ہو، محبت ہی محبت ہو تو کوئی شے کسی دوسری شے سے الگ نہ ہو یعنی کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ اسی طرح اگر نفرت ہی نفرت ہو تو کوئی شے قائم نہ رہ سکے اور کوئی نظام موجود نہ ہو سکے ان دونوں کی باہمی جنگ زرگری سے موجودات قائم ہیں اختلاف اجسام کو الگ الگ کر دیتا ہے لیکن کوئی جسم یا عضوی وجود قائم نہ رہ سکے

اگر محبت کا اس میں دخل نہ ہو۔ اجرام فکی ایک دوسرے سے دُور بھی بھاگنے کی کوشش کرتے ہیں اور باوجود اس کے ان میں باہمی کشش بھی ہے اسی کی بدولت وہ قائم رہتے اور اپنے مداروں میں حساب سے گردش کرتے ہیں۔ یہ دونوں قوتیں اب برسرِ پیکار ہیں لیکن آخر میں محبت غالب آجائے گی اور سب اجسام مل کر ایک ہو جائیں گے۔

امپیڈوکلیز نے ایک قسم کا نظریہ ارتقا بھی پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض وجودوں کے اختلا پہلے بے ڈھنگے اور ادنیٰ شکل میں الگ الگ ظہور میں آتے ہیں۔ دورانِ ارتقا میں یہ کبھی ناپید ہو جاتے ہیں۔ کبھی پھر ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کا پیدا ہونا اتفاقی ہوتا ہے لیکن ان میں سے جو قیامِ حیات کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے متحد ہو کر قائم رہ جاتے ہیں۔ ارتقا اور پیکارِ حیات کا یہ فلسفی بھی شوپن ہار کی طرح قنوی فلسفی معلوم ہوتا ہے اور انفرادی زندگی کو بہت قابلِ خواہش چیز نہیں سمجھتا۔ ڈارون اور شوپن ہار دونوں کے افکار کے تحت اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں۔ روحِ انسانی کو بھی مرکزِ گرفتِ قوت نے الگ کر دیا ہے۔ لیکن محبت کے غلبے سے یہ بھی ابتدائی کُلیت میں مدغم ہو جائے گی۔ روح کی انفرادیت کی خواہش سے زندگی ظہور میں آتی ہے۔ روح نباتات اور حیوانات کے مزاج سے گزر کر انسانی مرتبے تک پہنچتی ہے۔ عنف اور پھیزکاری میں ترقی کر کے وہ دوبارہ خدا میں عود کر جائے گی۔ نسل کو بڑھانا ایک گناہ کا کام ہے کیوں کہ یہ خدا سے جدائی کو برقرار رکھنے کی بیہودہ کوشش ہے۔ تمام عناصر انسان کے اندر پائے جاتے ہیں، اس کی روح آتشِ عنس کی نمائندہ ہے۔ اس کی تمام زندگی محبت اور نفرت کی ستیزہ کاری ہے۔ انسان کا کمال اس وجہ سے

ہر کائنات کے تمام عناصر اس میں جمع ہو گئے ہیں۔ انسان سب کچھ ہے
اسی وجہ سے سب کچھ جان سکتا ہے کیوں کہ جب تک عالم اور معلوم میں مناسبت
نہ ہو علم پیدا نہیں ہو سکتا۔

ادراک کے یہ دو نظریات آج تک برسرِ پیکار ہیں ایک کی رو سے
عالم اور معلوم کی فطرت جدا جدا ہے اور دوسرے کی رو سے دونوں کی فطرت
ایک ہے۔ علمیات کی اکثر جنگیں اسی مسئلے کے گرد ہوتی ہیں۔ امید و کلینز
کی تعلیم میں ایک طرف زرتشت کے مذہب سے مشابہت پائی جاتی ہے
اور دوسری طرف بدھ مت سے۔ اس کی محبت اور نفرت پارسیوں کے
اہرمین اور یزدان ہیں جن کی باہمی جنگ زندگی کے ہر شعبے میں ملتی ہے۔ انفرادی
زندگی کا علیحدگی کی خواہش سے پیدا ہونا اور برقرار رہنا بدھ مت کا ایک
مسئلہ ہے۔ بدھ مت کی طرح امید و کلینز بھی اس علیحدگی کو ختم کرنے کی
تعلیم دیتا ہے۔ وہ عناصر کو خود مختار دیتا بنا دیتا ہے لیکن وہ موجد بھی ہے اور
کہتا ہے کہ وحدت الہی اعداد سے مادی ہے، اختلاف عناصر اور باہمی گریز
وہ پر وہ محبت کے اصل اصول ہی کے کارندے ہیں۔ ایک غیر مادی اور
غیر مری خدا تمام کائنات میں جاری و ساری ہے۔

انکساگورس

یہ مفکر ایونیا میں پیدا ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط م کے قریب
وہ اٹینیا میں آیا اور یونان کے اس علمی مرکز میں اس کا دور دورہ قریباً
تیس سال تک رہا۔ یہ اٹینیا کا دور زریں تھا۔ پری کلینز نے اٹینیا کو علم و

فن اور تہذیب و تمدن میں درجہ کمال تک پہنچا دیا تھا، ایشیا کا شہر اس زمانے میں ہر قسم کی ترقی میں مکمل سرسبز تھا۔ انکسا گوراسس، پیری کلیز اور یوری پی ڈیز اور پروٹاگوراس کا دورست تھا لیکن مروجہ سرکاری مذہب کے مخالف ہونے کی وجہ سے وہ آخری عمر میں کہیں دُور جا کر خلوت گزریں ہو گیا۔ اُس سے سلسلہ ق م میں یونان میں وفات پائی۔

انکسا گوراس ذراتی طبیعیات کا بانی ہے۔ جس نے دوبارہ انیسویں صدی میں بڑا زور پکڑا اور ہماری موجودہ سائنس کے پیدا کرنے میں جس کا بڑا حصہ ہے۔ اس کی میکاتکی طبیعیات میں شمولیت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک طرف بے جان اور جامد مادی ذرات کا قائل ہے اور دوسری طرف ایک عقلی قوت کا جس کی وجہ سے تمام حرکت اور تمام تنظیم وجود میں آتی ہے۔ عناصر کی تعداد بے انتہا ہے لیکن اُن کی تعداد نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے اور نہ وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں کسی جوہر کی صفت میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی نہ کوئی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے اور نہ وجود سے عدم میں جاتی ہے، ہمارے موت، وحیات کے تصورات بے بنیاد ہیں جو اہر اصلہ کے مختلف اجتماعات سے چیزیں بنتی ہیں اور اُن کے الگ ہو جانے سے وہ بگڑ جاتی ہیں۔ تغیر فقط اختلاف ترکیب ہے اور اختلاف مقام کا نام ہے۔ تبدیلی محل سے تبدیلی حال لازم آتی ہے لیکن اس تبدیلی سے کسی جوہر کی کوئی اصلی حقیقت نہیں بدلتی۔ سب عناصر جامد اور بے جان ہیں، حرکت اور تنظیم روح عالم کی وجہ سے ہے جو تمام عناصر پر حکم ران ہے۔ انکسا گوراس کے یہ تصورات اپنے پیش روؤں کے تصورات سے کس قدر الگ ہیں اس پر زرا غور کر لینا چاہیے۔ ایلیاتیوں نے ایک

مادہ بسیط کو جو ہر کئی قرار دیا تھا جس سے وہ باقی تمام عناصر اور ان کی ترکیبوں کو اخذ کرتے تھے۔ یہ مادہ بے جان مادہ نہیں تھا۔ زندہ اور غیر زندہ روح اور مادے کی تفریق ہی ابھی ان کے ذہن میں قائم نہیں ہوئی تھی اس کے بعد ایک مہتی مطلق اور غیر متغیر کا تصور قائم ہوا تو اس سے تمام حوادث اور تغیرات بے معنی ہو گئے۔ ہیراقلیتوس نے تغیر اور حرکت کو اصلی قرار دیا لیکن وہ روح یا ایک کئی قوت ناظمہ کا تصور اچھی طرح متعین نہ کر سکا۔ اپیڈوکلیر نے چار الگ الگ اور آزاد عناصر بنادے اور دو متخاصم قوتیں ایک دوسری سے برسرِ پیکار مظاہر کی توجیہ کے لیے آراستہ کر دیں۔ انکسائوگراف کے سامنے بھی ثبات اور تغیر کا مسئلہ ہی۔ اس کا اس نے یہ دل چسپ حل نکالا کہ جو ہر اپنی فطرت میں غیر متغیر میں تمام تبدیلیاں صرف اُن کے جوڑ توڑ ملنے اور الگ ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ نظریہ اسی قسم کا ہی جس قسم کا فلسفہ انیسویں صدی کی طبیعیات میں پیدا ہوا۔ لیکن انکسائوگراف اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو ہر قدیم کا بھی قائل ہے اور خدا سے قدیم کا بھی۔ صناعت کو صنعت کے لیے مواد چاہیے، صناعت بھی انہی ہے اور مواد بھی انہی۔ روح مادے پر حکم ہاں ہے اور تمام حرکت و حیات اسی کی بدست ہے۔ اُس کے خدا کے تصور کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ علیم اور ناظم ہے لیکن خالق نہیں کیوں کہ کوئی قوت کسی جوہر کو عدم سے وجود میں نہیں لاسکتی نہ وجود سے عدم میں لے جاسکتی ہے۔ عناصر اپنی ذات میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر ایک خدا سے واحد کے زیرِ فرمان ہیں۔ اپیڈوکلیر نے کہا تھا کہ ابتدا میں سب عناصر ایک دوسرے سے ہم آغوش اور بے امتیاز تھے اور اس حالت کو اصلی اور عمدہ سمجھ کر انہوں نے کیا تھا کہ الگ ہونے کے خراب ذوق نے اجسام اور اجرام کو

پیدا کر دیا۔ بہت چپا ہو کہ محبت کی قوت پھر مسلسل کوششوں سے ان امتیازات کو مٹ دے اور من و تو کا جھگڑا ہی مٹ جائے۔ اس کے برعکس انکا گور اس یہ کہتا ہے کہ وہ ابتدائی حالت ہیولائی تھی۔ خدا کی قوت ناظمہ نے باقتضائے خیر اس ہیولائی میں سے اجسام کو الگ الگ کیا تاکہ وہ ایک خاص تنظیم میں آجائیں۔ اس میں مفید نکتہ یہ ہے کہ وحدت بے رنگ و امتیاز بالکل بے کار اور ادنیٰ درجے کی وحدت ہے۔ حقیقی اور زندہ وحدت وہ ہے جو کسی کثرت کی وحدت ہو اور کثرت کے اجزا کو قائم رکھتے ہوئے ان کو ایک رڑی میں پروا سکے۔ متغیر اور متحرک کائنات کا پیدا ہونا منزل نہیں بلکہ ترقی کی علامت ہے۔ ہیولا کے مرکز کو خدا نے متحرک کیا اور وہ حرکت و ایں سے اس طرح پھیلی جس طرح ساکن جھیل میں ایک پتھر پھینکنے سے ہم مرکز دائرے پیدا ہوتے ہیں اور ان دائروں کا قطر بڑھتا جاتا ہے۔ اسی حرکت دوری سے اجرام فلکی وجود میں آکر اپنے مداروں میں گردش کرتے ہیں۔ اس حرکت دوری میں کثیف عناصر مرکز کے قریب تر رہتے ہیں اور لطیف عناصر اپنی لطافت کی نسبت سے دور تر اور بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ ہماری زمین گول ہے اور حرکت دوری نے کثیف عناصر کو اس کے مرکز میں جمع کر دیا ہے۔ پانی زیادہ لطیف ہے اس لیے زمین کے اوپر رہتا ہے۔ ہوا اور زیادہ لطیف ہے اس لیے کرۂ ہوائی زمین اور سمندروں سے بلند رہے۔ افلاک میں لطیف ترین آتشیں ایتھر پایا جاتا ہے۔ حرکت کی وجہ سے عناصر ایک دوسرے سے الگ ہوتے رہے۔ اور آئندہ اور زیادہ لگ ہوتے جائیں گے۔ ستارے بھی زمین سے کٹ کر الگ ہوئے ہیں۔ حرکت دوری سے اجسام کٹ کٹ کر دور ہوتے جاتے ہیں۔ اور دور ہو کر حرکت دوری جاری رکھتے ہیں۔ تاکہ

روشنی اس لیے ہے کہ افلاک کے مادہ آتشیں سے ٹکرا کر ان میں آگ پیدا ہوئی
ہی۔ سورج ایک بہت بڑا آتشیں کرہ ہے، درچاند میں پہاڑ اور وادیاں ہیں،
چاند اپنی روشنی سورج سے اخذ کرتا ہے۔

ان تصورات کو چھوڑ کر آپ کو حیرت ہوگی کہ اگر کسی قدر آرایش تکمیل
کو انگ کر دیا جائے تو اسی لحاظ سے یہ وہی تصورات ہیں جو زمانہ حال
میں کائنات اور لاپلاس نے پیش کیے۔ اس نظر سے کو جدید سائنس میں نظریہ
ہیولائی (NEBULAR HYPOTHESIS) کہتے ہیں۔ انگسٹوراس کہتا ہے

کہ روح ہر چیز میں پائی جاتی ہے، نباتات، حیوانات اور انسان سب روح
کے کرشمے ہیں۔ انسان میں زیادہ عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو ایسے
آلات اور اعضاء مل گئے ہیں جن سے روح زیادہ اچھی طرح کار فرما ہو سکتی
ہی۔ ادنیٰ اور اعلیٰ وجود میں صرف تشبیہ کا فرق ہے جس جسم میں تنظیم زیادہ
ہوگی وہ روح کو زیادہ قبول کرے گا۔

روح کلی مختلف ارجح کے مجبوث کا نام نہیں ہے اس کا وجود مستقل
ہو وہ آلات کی محتاج نہیں ہے۔ ہیکل کے خدا کی طرح وہ اتفاق کی منتظر نہیں ہے
کہ ایک خاص درجہ ترقی پر پہنچ کر یعنی اعلیٰ درجے کا انسان بن کر اس کو شعور
ذات حاصل ہو۔ قالب کی تنظیم روح سے وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ روح
تنظیم قالب سے پیدا ہوتی ہے۔ قالب ازماہست شدنی مازو (رومی)
اس کے نزدیک محض اتفاق یا حادثہ ہے اصول کا کوئی وجود نہیں، خدا
عقل مطبق ہے کوئی شے عبث پیدا نہیں ہوتی، جو کچھ ہوتا ہے وہ کسی مقصد سے
واقع ہوتا ہے۔ خدا مخلوقات میں کا فرما ہے۔ یقیناً ان سے ماورائی ہے۔ انگسٹوراس
خدا کے مقاصد کا اور روح کلی کا ہر شے میں جاری و ساری ہونا اس طرح

بیان کرنا ہو کہ وحدت الوجود کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ حلوں و اتحاد یا ذات الہی کی خارجیت یا باطنیت کی بحثیں پیدا ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اعلا درجے کے مذاہب جن میں توحید کی تعلیم پائی جاتی ہے اور انکس گوراس کے فلسفہ توحید میں بہت ہی کم فرق پائی رہ جاتا ہے۔ اسی لیے انکس گوراس کو یونانیوں میں تعلیم توحید کا اول معلم کہنا چاہیے اس کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو میں توحید کا تصور بہت ترقی کر گیا ارسطو نے بعد میں انکس گوراس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اُس کا خدا عالم ہے ایک خارجی قوت ہے۔ طبیعی علتوں اور اُن کے باطنی ارتقا کو ترک کر کے آسانی کی خاطر ایسا کرنا ارسطو کے نزدیک کسی مسئلے کا صحیح حل نہیں۔ ارسطو کے نزدیک انکس گوراس کی تعلیم توحید کی تعلیم نہیں بلکہ ثنویت کی تعلیم ہے کیوں کہ اس میں خدا اور عالم ایک دوسرے سے متناقض اور جدا ہیں۔

یہاں تک پہنچ کر یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر یہ تمام مذاہب عقل اور علم سے کام لے کر پیدا ہو رہے ہیں تو خود عقل یا علم کی نسبت ان کے تصورات کیا ہیں۔ ابھی تک یہ فلسفے زیادہ تر کائنات کی توجہات میں مبتلا تھے خود علم کا علم جسے اب (EPISTEMOLOGY) کہتے ہیں کسی مخصوص حیثیت سے ابھی پیدا نہیں ہوا۔ کانت نے زمانہ حال میں تمام مذاہب فلسفہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔ ایک ادعائی اور دوسرے انتقادی۔ تمام فلسفے جو عقل یا علم کی مابیت، اس کی استعداد اور اس کے حدود کو متعین کیے بغیر انتہائی مسائل کے متعلق نظریات پیش کرنے لگتے ہیں ان کو کانت ادعائی کہتا ہے، یہ سب ایسی تعمیریں ہیں جن کے نیچے کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے نزدیک فلسفے کا یہ کام ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے عقل کی مابیت کو سمجھے۔ یہ کام بہت

حد تک بد میں سقراط اور افلاطون کے ہاتھوں سے سرانجام پائے گا۔
 انکسا گوراس تک پہنچ کر ہم زرا نظر واپس ڈال کر دیکھیں تو ماہیت عقل و علم
 کی بابت دو چار اصول ایسے مل سکتے ہیں جو پہلے فلسفوں میں واضح تو نہیں
 لیکن مضمرات میں پائے جاتے ہیں۔ سب سے پہلا تو یہ امر ہے کہ عقل کی بنا
 پر کائنات کی توجیہ کرنے کی جرأت یہ ثابت کرنی ہو کہ ایک مفکر عقل
 کی لامحدود استعداد کا قائل ہو اور ہستی کو معقول اور قابل فہم سمجھتا ہو۔ جن
 ایلیاتیوں نے تمام حوادث و تغیرات کو غیر اصلی قرار دیا انھوں نے بھی
 عقل کو اصل حقیقت سمجھ کر ایسی مہمل مگرداں کش کوشش کی۔ عقل کی حقیقت
 ان کے نزدیک ایسی ثابت اور مستحکم تھی کہ اگر حیات و کائنات کے محسوس
 و مددک حوادث منطقی عقل کی رو سے سمجھ میں نہ آئیں اور متناقض نتائج
 تک لے جائیں تو حواس اور حیات سب کو عقل کے مقابلے میں محض
 دھوکا قرار دیا جائے۔ یہ ایک برہمی امر ہے کہ ہر جگہ حرکت موجود ہے، چیزیں
 ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہیں اور انسان ایک جگہ سے دوسری
 جگہ جاتا ہے۔ خود حرکت کے منکر فلسفی کا بولن بھی ایک حرکت ہی خواہ وہ
 ایک نامعقول حرکت ہی کیوں نہ ہو لیکن چوں کہ اذروے منطق حرکت سمجھ
 میں نہیں آتی لہذا منطق صحیح اور محسوسات اور زندگی کے تغیرات اور یقینات
 سب غلط۔ عقل پر اس قدر بچہ ایمان کی داد دینی چاہیے کہ جو کچھ اس کے
 خلاف معلوم ہو وہ نہ صرف غیر معقول بلکہ غیر موجود ہے۔ یہ بالکل ایسی ہی بات
 ہے جیسے کسی مسخرے نے ایک بیوقوف کے پاس آکر رذنی صورت بنا کر
 کہا کہ بڑا افسوس ہے کہ تمھاری بیوی بیوہ ہو گئی ہے۔ وہ بیوقوف یسٹن کر
 زار و قطار رونے لگا اس کے بعد مسخرہ تو چل دیا اور ہسائے جمع

ہو نے شروع ہوئے اور اس بیوقوف سے پوچھا کہ کیا حادثہ پیش آیا اس نے کہا کہ میری پیاری بیوی بیوہ ہو گئی ہے، مہسائے ہنسنے لگے تو اس کو غصہ آیا کسی نے کہا کہ بھائی جب تک تم زندہ ہو، تمہاری بیوی کیسے بیوہ ہو سکتی ہے، ذرا غور تو کرو۔ بیوقوف نے جواب دیا کہ کہتے تم بھی صحیح ہو مگر کیا کروں جس نے خبر دی تھی وہ بھی بہت معتبر آدمی تھا۔

یہی حال یلیاتوں کا تھا۔ مشاہدہ اور تجربہ خواہ کچھ ہی کہے سہی کن استدلالی عقل اس سے زیادہ معتبر ہے۔ انہ اصول ان کے ہاں بہت مسلم اور واضح ہو گیا تھا کہ علم حقیقی وہی ہے جو متن قض سے بڑی ہو۔ اس کے علاوہ ایک اور بات ہے جو ہیراقلیتوس اور انکساگوراس دونوں کے فلسفے میں پائی جاتی ہے، اگرچہ بعض اہم مسائل میں ان دونوں میں بعد المشرقین ہے دونوں میں یہ بات ملتی ہے کہ جو عقل ہے وہ عقل نکل ہے، روح نکلی یا عقل نکلی ایک چیز ہیں عقل کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں کلیت پائی جائے جبر، تشوہیں جتنی کلیت ہے اتنا ہی وہ حقیقت کے قریب ہے، انسان کے لیے یہ تصور علم و عمل میں بہت کارآمد ثابت ہوا۔

طیس دیکھنا

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ یونانیوں میں جب ماہیت کائنات پر غور و فکر شروع ہوا تو ان کا زیادہ تر شغل یہی رہا کہ مادے کی ماہیت کو متعین کیا جائے، کسی نے ایک عنصر کو اصلی قرار دیا اور کسی نے پائین سر کو کسی نے لا تعداد ذرات یا جوہر کو، لیکن ان تمام نظریات کو شکل ذات

نہ بے اصول اتفاق محض۔ ہر حادثے کے لازمی اسباب ہوتے ہیں اور کوئی بات یوں ہی واقع نہیں ہوتی۔ یہ کہنا کہ فلاں بات اتفاق سے سرزد ہوئی انسان کی جہالت کا اظہار ہے۔ ایلیاتیوں نے حرکت کا انکسار کرنے کے لیے خلا کو محال ثابت کیا تھا۔ دیمقراطیس چوں کہ حریت کو حقیقی سمجھتا تھا اس لیے خلا کا بھی قائل ہے۔ اگر خدا نہ ہو تو ذرے ایک دوسرے سے الگ بھی نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ موجود ہی نہ ہوں۔ دیمقراطیس خدا کا بھی اسی زور شور سے قائل ہے جس زور شور سے وہ ذراتی ذات کا قائل ہے واقعہ یہ ہے کہ خالص احدیت سے کبھی حوادث کی توجیہ نہیں ہو سکتی اس لیے ایک واحد اصل کے ماننے والے کو بھی کسی نہ کسی رنگ میں کسی دوسری اصل کا بھی قائل ہونا پڑتا ہے۔

حرکت دائمی ذروں میں ایک گھاؤ پیدا کرتی ہے اور ذرے اس حرکت کے اندر اپنی خارجی مناسبتوں سے متصل یا منفصل ہو جاتے ہیں ان میں کوئی ذاتی کشش یا تنازعہ ایک دوسرے کے متعلق نہیں، کھردرے ٹکڑے اور ناہموار ذرے ایک دوسرے کو پکڑتے ہیں اور تلخ پیزیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ ہموار سطحوں والے ذروں سے خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ روح نہایت لطیف اور نیک پا ذرات سے مرکب ہے۔ جب کوئی ذرہ الگ ہوتا ہے تو اس میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔ چند ذروں میں مل کر بھی احساس کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی، بہت بڑی تعداد میں ذرے جمع اور منظم ہوں تو احساس پیدا ہوتا ہے۔ تمام جسم کے اندر یہ لطیف روحی ذرات پائے جاتے ہیں لیکن اعضا سے جس میں ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے دماغ افکار کا مرکز ہے اور دل۔ ذرات کا، اور جگر خواہشات کا۔ ان سب میں لطیف ذروں

کی تعداد بہت زیادہ ہوتی ہے۔ احساس اور ادراک کی توجیہ یہ ہے کہ خارجی اجسام سے ذرات کا میدان ہمارے حواس میں داخل ہوتا ہے اور وہ غ کے اندر اشیاء مدرک کی صورتوں کو مرتسم کرتا ہے لہذا فکر کے اندر کوئی بات ایسی نہیں ہوتی جو پہلے حواس کے ذریعے سے دماغ میں نہ داخل ہوتی ہو۔ ہمارے افکار خارجی دنیا سے ہمارے تعلقات کا آئینہ ہیں۔ کچھ لطیف ذرات جسم سے خارج ہو جائیں تو نیند محسوس ہوتی ہے زیادہ تعداد میں غارت ہو جائیں تو بے ہوشی طاری ہوتی ہے اور پوری طرح خارج ہو جائیں تو موت واقع ہوتی ہے۔ ذرات فنا نہیں ہوتے صرف ان کے مقامات بدل جاتے ہیں اور ان کے اجتماع سے جو فرد بنا تھا وہ نہیں رہتا۔ احساس و شعور چوں کہ لطیف ذروں کے خاص اجتماع کا نتیجہ تھے اس امتثال کے بعد ان کا وجود بھی قائم نہیں رہ سکتا اور شخصیت غائب ہو جاتی ہے۔

دیوتاؤں کا وجود ہو سیکن ہم میں اور ان میں کچھ فرق ہے۔ وہ بھی ذرات ہی کے اجتماع سے بنے ہوئے ہیں لیکن ہم سے بہت زیادہ قوی اور پایدار ہیں۔ انجام ان کا بھی وہی ہو گا جو ہمارا ہوتا ہے، حرکت اور مادے کے قوانین سے ان کو بھی نجات نہیں۔ کائنات میں کسی کو کوئی خاص حقوق حاصل نہیں چوں کہ دیوتا ہم سے دانائے اور قوی تر ہیں اس لیے ہمیں ان کا احترام کرنا چاہیے، لیکن ان سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ہم سے کچھ راہ ور بہ بھی رکھتے ہوں لیکن ہم اور وہ سب مادہ اور حرکت کے ازلی آئین کے ماتحت ہیں۔ اس آئین میں کسی کا کچھ لی نا نہیں ہو، عقل کو چاہیے کہ اس آئین کو پہچان کر تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کرے، اسی تسلیم و رضا سے منہت اور سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔

اب تک جو فلسفہ پیدا ہوا اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ تشکیک اور یا س
سوچنے والوں پر طاری ہو گئی۔ منطق اور مشاہدہ اپنی قوتوں پر اعتقاد کر کے
راہ کائنات کو افشا کرنے بکھے تھے لیکن رفتہ رفتہ نتائج میں اندھیرا پیدا
ہونا گیا۔ عقل کو اپنے اوپر اعتماد نہ رہا اور مشاہدہ بھی بے اعتبار ہو گیا عقل کی
کا آفتاب غروب ہو گیا۔ اب یا اندھیرا مٹا یا زائد اعداد و شماروں کی چمکیں لیکن
روشنی اتنی نہ تھی کہ کوئی چیز وضاحت سے دکھائی دے سکے۔ یہ آفتاب
غروب ہو کر پھر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فائنے میں طنوع ہوا، لیکن
جب تک صبح نہ ہوئی تب تک فکر کی وہ نفسانفی قائم رہی جس کو سوفسطائیت
کہتے ہیں۔



دوسرا باب

کسی قوم کی علمی زندگی کو اس کی سیاسی اور معاشی زندگی سے الگ نہیں کر سکتے۔ سیاسی حالات کا بڑا گہرا اثر علمی اور اخلاقی حالات پر پڑتا ہے۔ یونانیوں کا جغرافیائی مقام اُن کی تجارت اور اُن کی آزاد شہری سیاست نے آزادی فکر اور تخلیق فنون میں اُن کی معاونت کی۔ جب یہ لوگ ترقی کی کئی منزلیں طو کر چکے تو ان پر وہی آفت نازل ہوئی جو تہذیب و تمدن کے کمال کے وقت اکثر قوموں پر نازل ہوئی ہے۔ ایرانیوں کی سلطنت بڑی وسیع تھی، ان کی روز افزوں بڑھتی ہوئی عسکری قوت نے ان کو یونانیوں سے آٹکرایا لیکن یونانیوں نے اپنی شہری رقابتوں کو چھوڑ کر اور متحد ہو کر اُن کا ایسی شجاعت سے مقابلہ کیا کہ ایرانی شکست کھا گئے۔ اس فتح مندی کے بعد ایک ایک یونانیوں کے حوصلے بلند ہو گئے اور علوم و فنون میں انھوں نے دن و رات چوگنی ترقی کی۔ سیاسی کامیابی سے قوموں کے اندر ترقی کی رفتار تیز ہو جاتی ہے جس طرح کہ سیاسی ناکامیوں سے رفتہ رفتہ احساس فرومایگی پیدا ہوتا ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں جمود نمایاں ہوتا ہے۔ اس سے قبل علم و فلسفہ تنہائی کے گوشوں اور غلے کے خلوت کدوں میں پرورش پاتا تھا لیکن اس فتح کے بعد حکمت کی دیوی جواب تک چراغ خانہ حتیٰ شمع الجہنم بن گئی۔ حکما کے ہیکار منظر عام پر آنے لگے، علم چھن کر عوام تک پہنچ گیا، عام محفلوں میں علمی گفتگوئیں ہونے لگیں۔ اب تک

کے حاصل شدہ نظریات اخلاقی اور معاشی زندگی کی کسوٹی پر پرکھے جانے لگے
 سائنس اور فلسفے کے نظریات پہلے زندگی سے بے تعلق چند افراد کے ذوقِ علم
 سے پیدا ہوتے ہیں اور ابتدا میں یہ پتا نہیں چلتا کہ زندگی پر ان کا کیا اثر
 پڑے گا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ لوگوں کے نظریہ حیات کو ڈھالنے لگتے
 ہیں اور عملی زندگی میں بھی بڑے دور رس نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہ اکثر ہوا
 ہو کہ جو مفکر اپنی زندگی میں نانِ شبیہ کا محتاج تھا اور جس کو خود اس کے
 شہر کے لوگ بھی ایک خطی اور عاجز سا انسان سمجھتے تھے وہ بعد میں بڑے
 بڑے سیاسی اور معاشی انقلابات کا سرچشمہ بن گیا۔ یونان کے اس دور
 میں ایک یہ بات بھی نظر آتی ہے کہ شاعروں نے حکما کے افکار کو اپنے شعر
 کے اندر لے کر دلِ نشین اور عام فہم بنانے کی کوشش کی۔ شاعر اکثر
 محققِ فطرت اور خالقِ افکار نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ایک بڑا مفید کام یہ کرتا ہے
 کہ خشک خیالات کو اپنے خیمِ جذبات میں ڈبو کر دلِ سوز اور دلِ نشین بنا دیتا
 ہے۔ جو افکار محض حکما کے ذریعے سے کبھی عام شعورِ انسانی کا جز نہ بن سکتے
 وہ شاعری مدد سے قابلِ فہم ہو کر عام انسانوں کا سرمایہٴ ذہنی بن جاتے ہیں
 علمی افکار کے عام ہونے کا دوسرے فنون پر بھی اثر پڑا۔ تمیزِ تصویر کشی اور
 بُت تراشی سب اُن سے متاثر ہوئے۔ فنِ طب نے بھی ترقی کی اور بنیاد
 جیسا حکیم اور طبیب اس دور میں پیدا ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونانی قوم
 اس دور میں سنِ بلوغ کو پہنچ چکی ہے۔ علم کا اس قدر چرچا ہے کہ اہلِ علم کی ہر جگہ
 قدر و منزلت ہونے لگی ہے اور یہ یقین پختہ ہو گیا ہے کہ زندگی کے ہر شعبے
 میں فقط علم کی بدولت ترقی ہو سکتی ہے۔ علم ہی سے استعداد پیدا ہوتی اور
 علم ہی سے ہر طرح کی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ پُرانا مذہب، پُرانے رسوم

اور پرانے آئین، آزادی فکر اور اس کی بے پناہ تنقید سے نہ بچ سکے محض
دجاہت خاندانی اور دولت کے سہارے سے اب کسی شخص کے لیے
سیاسی رہنما بننا مشکل ہو گیا۔ تو میں جب علم دوست ہو جاتی ہوں تو جاہل امرا
کا وقار گھٹ جاتا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ جو شخص بھی لوگوں کی زندگی پر
اثر ڈالنا چاہے وہ پہلے علم کی بنا پر اپنا بوجھ اٹھائے۔

لیکن جمہوری حکومتوں میں کسی شخص کو محض عالم ہونا بھی اقتدار حاصل
کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ سیاسی اقتدار کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا ہے
کہ رہنمائی کا خواہش مند خطیب بھی ہو۔ جب تک کوئی شخص مناظرے کا استاد
نہ ہو اور احتجاج سبقت نہ ہو جمہوری حکومتوں میں اس کے لیے بام رقی تک پہنچنا
دُشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ فن خطابت اور آرائش بیان کی قیمت نعم سے
بھی زیادہ ہو جاتی ہے زیادہ علم اور کم ثروت تقریر والے شخص کے مقابلے
میں ایسا شخص زیادہ کامیاب ہوتا ہے جو کم علم رکھتا ہو لیکن چرب زبان اور
لسان ہو۔ ایسی حالت میں دو قسم کے لوگ بہت فروغ پاتے ہیں: ایک
وکیل اور دوسرا سیاسی خطیب۔ اکثر اوقات ایک ہی شخص یہ دونوں
پیشے اختیار کر لیتا ہے، کبھی وہ اپنے زور بیان اور قوت مناظرہ کو عدالتوں
میں استعمال کرتا ہے اور کبھی آئین ساز مجلسوں اور عوام کے جلسوں میں۔
اس بارے میں ہمارا موجودہ دور یونان کے اس دور سے بہت کچھ ملتا جلتا
ہے اس لیے اس فن کو سمجھنا ہمارے لیے زیادہ دُشوار نہیں۔

طلب اور رسد کے قانون کے ماتحت یونان میں معلموں کا ایک
ایسا گروہ پیدا ہوا جو شاگردوں کو اچھا وکیل اور اچھے خطیب بنانے
کا دعویٰ کرتا تھا۔ رموز فطرت کی تلاطم اس کا براہ راست مقصد نہیں

تھا وہ یہ نہیں جانتا چاہتا تھا کہ کائنات کا ہے سے بنی ہو کہاں سے آئی اور کہاں جاتی ہو۔ بلکہ یہ معلوم کرنا چاہتا تھا کہ دنیا دار انسان دنیا داری کی زندگی میں کس طرح کامیاب ہو سکتا ہو۔ علمی اور اخلاقی مشاغل میں جب طلبِ زر کا جذبہ شامل ہو جائے تو وہ صداقت کے راستے سے ہٹ جاتے ہیں۔ ان معلموں میں جو سوفسطائی کہلاتے تھے علم کو دولت و جاہ کے حصول کا ایک ذریعہ اور ایک پیشہ بنایا۔ اس قسم کے لوگ تمام اطراف سے اٹینیا میں جمع ہونے لگے اور تدریس کے لیے بڑی بڑی اجرتیں حاصل کرنے لگے۔ پہلے علم تلاشِ حقیقت کا نام تھا، اب وہ کسبِ اقتدار کا نام ہو گیا۔ علمی اور سیاسی زندگی کے تقاضے خالص تلاشِ علم پر غائب آ گئے۔ انسانوں پر قدرت حاصل کرنے کے لیے یہ لازم ہو گیا کہ انسانی افکار جذبات اور ارادوں کا علم حاصل کیا جائے۔ اس لیے نہیں کہ اُس کے ذریعے سے کسی خیرِ مطلق کی تلاش کی جائے بلکہ اس لیے کہ ہر شخص اُس کے ذریعے سے خود اپنی بھلائی تلاش کرے۔ سوفسطائیوں نے یونانیوں کو عظیم فطرت اور حقائق کائنات سے ہٹا کر علمی زندگی میں ہنگامی کام یا بیوں کی طرف رجوع کیا۔ نظری اور علمی مسائل پس پشت ڈال دیے گئے اور علمی زندگی کی خاطر نفسیاتی اور اخلاقیاتی بحثیں شروع ہو گئیں۔

وکیل اور خطیب اپنا فرض یہ نہیں سمجھتے کہ حقیقتِ مطلقہ کی تلاش اور اس کی حمایت کی جائے، وہ اپنی کامیابی اس میں سمجھتے ہیں کہ جس خیال کی وکالت منظور ہو اس کو صحیح ثابت کیا جائے۔ اس قسم کی زندگی میں نہ صرف ذوقِ حقیقت گم ہونے لگتا ہو بلکہ تشکیک بھی پیدا ہوتی ہو اور یہ خیال عام ہونے لگتا ہو کہ کوئی بات نہ مطلقاً سچ ہو اور نہ مطلقاً

جھوٹ۔ سب کچھ اضافی ہے جو ایک کے لیے مفید ہے وہ دوسرے کے لیے مضر ہے، جو ایک کی خوشی ہے وہ دوسرے کا رنج ہے، جو بات آج صحیح ہے وہ کل غلط ہے اور جو بات زید کے لیے درست ہے وہ عمرو کے لیے ناجائز ہے۔ اس تشکیک کے دوش بدوش یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی کوئی حقیقت اور صداقت ایسی نہیں جو ہمہ گیر اور ہر حالت میں درست ہو۔ اس دوش میں سب طرف ہی مسئلہ چھپا ہوا نظر آتا ہے کہ علم اور اخلاق میں اضافیت ہی اضافیت ہے یا کسی طرح کی مطلقیت اور کلیت بھی ان میں پائی جاتی ہے۔ یہ وہ دوش ہے جب کہ قدیم مذہب اور قدیم اخلاق متزلزل ہو چکے ہیں۔ کوئی دعویٰ محض روایت اور اعتقاد کی بنا پر سند نہیں ہو سکتا۔ تنویرِ علمی سے افراد کی ذہنی زندگی میں ایک مزاجیہ قائم ہو چکا ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں نفسا نفسی ہے۔ ہر فرد آزاد ہے کسی کی حکومت دوسروں پر نہیں۔ فردِ غ علمی کے لحاظ سے ایسی آزادی فکر کو خواہ آپ کتنا ہی سر ہیں لیکن ایسی حالت میں یہ لازم آئے گا کہ قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ سقراط اور افلاطون نے یونانیوں کو اس انتشار سے بچانے کی کوشش کی لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے پیلو پونیشین جنگ میں اس انتشار نے اٹینا والوں کی قوت کو ختم کر دیا اور اس زوال کے ساتھ ہی یونانی تہذیب کا زوال شروع ہو گیا۔

یہ صحیح ہے کہ شک سے علمی تحقیقات پیدا ہوتی ہیں لیکن اگر شروع میں بھی شک ہو بیچ میں بھی شک اور آخر میں بھی شک تو نہ صرف تمام علم فنا ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اثر عمل پر بھی پڑتا ہے۔ فرد کو بھی عمل کے لیے کسی نہ کسی قسم کے یقین کی ضرورت ہے۔ اور قوموں کو متحدہ عمل کے لیے متحدہ یقین کی ضرورت ہے۔ جب ہر قسم کی مطلق حقیقتوں کو ٹھکرا دیا جائے تو علم میں اس

کا نتیجہ سونسطائیت اور عمل میں اس کا نتیجہ انتشار لازمی ہے۔

پروٹاگوراس

سونسطائیوں میں سب سے زیادہ مشہور شخص پروٹاگوراس تھا جو دیمقراطیس کا دوست اور اس کا ہم وطن تھا۔ اس کا سن پیدائش سن ۴۹۰ ق م ہے۔ وہ سقراط سے عمر میں بڑا تھا۔ سقراط کے ساتھ اس کی گفتگو اس مکالمے میں افلاطون نے پیش کی ہے جس کا نام ہی پروٹاگوراس ہے۔ وہ اپنے آپ کو سونسطائی کہتا تھا۔ اس وقت تک یہ لفظ اپنے اصلی معنوں میں یعنی معلم حکمت کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ اس کے اس اصطلاح کو ارسٹوفنیز، سقراط، افلاطون، ارسطو اور ان کے شاگردوں نے ایسا بدنام کیا کہ یہ لفظ استدلالی دھوکے باز کے لیے استعمال ہونے لگا۔ آج بھی یہ لفظ مغرب کی تمام زبانوں اور اسلامی زبانوں میں کسی مذہب معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پروٹاگوراس کئی مرتبہ ایشیا آ یا جہوں کے امرا کے طبقے میں اس کی بڑی قدر و منزلت تھی اس نے بڑی دولت کمائی اور بڑی عزت پیدا کی لیکن عوام اس کے خدشے تھے کیوں کہ وہ دیوتا کا منکر تھا۔ سقراط کے قریب اس پر دہریت کا الزام لگایا گیا اور اس کے خلاف فتویٰ صادر ہوا جن جن کے پاس اس کی کتابیں تھیں وہ طلب کی گئیں و سب بازار نقد و آتش کی گئیں۔ وہ خود فرار ہو کر سسی جا رہا تھا کہ راستے میں اس کا انتقال ہو گیا۔ پروٹاگوراس کو سقراط اور اس کے ہم نواؤں نے بہت کچھ بدنام کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نے بعض کام ایسے مفید کیے ہیں جن کی داد نہ دینا انصاف سے بعید ہوگا۔ خطابت کے فن کو اس نے ایک فن بنا دیا اور اس کے اصول معین کیے۔ اسی سلسلے میں اس نے صرف و نحو میں بیش قیمت تحقیقات کی اور علم انسان میں نمایاں کام کیا۔ پروٹاگوراس اپنے فلسفے کا

اب باب اس مقولے میں پیش کرتا ہے کہ انسان معیار کائنات ہے۔ خود اس
 کی پوری کتاب ہم تک نہیں پہنچی اس لیے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ
 واقعی وہ اس سے کیا مراد لیتا تھا اس کے ایک معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ انسان
 بحیثیت انسان اپنے محسوسات اور مدركات اور اپنے خیر و شر کی کائنات
 کا خود ہی معیار ہے۔ کائنات جیسی انسان کو معلوم ہوتی ہے دراصل ویسی نہیں
 بلکہ انسان کے ہواس اور اس کی دماغی ساخت کی وجہ سے کائنات بھی
 اس کو اس طرح کی معلوم ہوتی ہے انسان اپنے سے خارج کائنات کی حقیقت
 کے لیے اور کوئی معیار قائم نہیں کر سکتا۔ اگر اس کا مطلب یہ تھا تو اس کے
 اندر ایک بڑی گہری حقیقت مضمون ہے اور اس خیال کی بنا پر بڑے بڑے عظیم نشان
 فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے کانت کا فلسفہ بھی ہے۔ اس کے دوسرے
 معنی نفسیاتی اور اخلاقیاتی ہو سکتے ہیں جن کا اطلاق محض افراد پر ہوتا ہے اور
 وہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنے محسوسات اور مدركات کا معیار ہے اور اپنے خیر و شر
 کا معیار بھی خود ہی ہے۔ جس آنکھ کو کسی چیز میں جو رنگ معلوم ہوتا ہے اس کے
 لیے اس چیز کا وہی رنگ ہے اگر دوسرے کو دوسرا رنگ معلوم ہوتا ہے
 تو وہ دوسرے کے لیے صحیح ہے وہی حال ذائقے کا ہوا ہے یہی حال عام طور
 پر خیر و شر کا ہے ہر شخص کے اپنے محسوسات اس کی اپنی دنیا ہیں۔ ہر ایک
 کی دنیا الگ ہے اور ہر شخص خود ہی اپنا معیار ہے۔ انسان کو اگر کلی مانوں میں
 لیا جائے تو یہ ایک بند فلسفہ معلوم ہوتا ہے لیکن جہاں یہ سمجھ جائے کہ ہر
 فرد خود اپنے لیے معیار ہے تو اس قسم کی اضافیت بظاہر محکمہ خیر معلوم ہوتی ہے۔
 مگر یہ تاویل بھی حقیقت سے معز نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی میں کلی اصول
 اور ہمہ گیر معیارات بھی ہیں اور دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ فطرت

ہر لمحہ اور ہر جگہ الگ ہے۔ کوئی دو احساسات بالکل مماثل نہیں ہوتے، ایک ہی چیز کو مختلف لوگ مختلف طرح دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں، مختلف پہلوؤں سے ایک ہی چیز مختلف معلوم ہوتی ہے، مشاہدہ کثرت اور گونا گونی پیش کرتا ہے، تغیر ایک احساس ہے لیکن ثبات محض ایک تصور اور نصب العین ہے۔ یہ علیات کا قدیم مسئلہ ہے کہ تغیر محسوسات اور مدركات میں سے ازلی حقائق کا علم کس طرح اخذ ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص زندگی کے متغیر اور لمحہ بہ لمحہ بدلنے والے حوادث کو کُل حقیقت سمجھ لے اور ان کے ماورائے کسی دائمی اور غیر متغیر حقیقت کا قائل نہ ہو تو اس کے فلسفے پر ضرور سوفسطائیت کا رنگ چڑھ جائے گا۔ زندگی میں انصافیت اور تغیر بھی ہے اور قوانین و معیارات بھی ہیں۔ طبعی سائنس جو حوادث و مظاہر ہی سے تعلق رکھتی ہے وہ بھی قوانین کی متلاشی ہے اور اس کا ایمان یہ ہے کہ حوادث میں تغیر ہے۔ لیکن قوانین میں تغیر نہیں۔ قوانین چلتی رہتی ہیں لیکن ہواؤں کا قانون اپنی جگہ قائم ہے۔ دریا مڑیں مارتا ہے لیکن پانی کا قانون متحرک نہیں ہے۔ ستارے اپنے مداروں میں گردش کرتے ہیں لیکن ان کا حساب گردش نہیں کرتا۔ چیزیں جن کو ہم گنتے ہیں گنتے ہی گنتے ان کی کیفیت بدل جاتی ہے لیکن دو اور دو ازلی اور ابدی طور پر چار ہی رہتے ہیں۔ ایلیاتی الہیات نے ہستی مطلق کے تصور سے، دنیات نے خداے مطلق کے تصور سے، طبیعیات نے قانون مطلق کے تصور سے اور ریاضیات نے اصول مطلقہ کے تصور سے، ثبات اور کلیت کو تغیر اور اضافیت کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھا۔ غلہ کے لیے ایسا سمجھنا لازمی ہے لیکن اضافیت اور تغیر سے بھی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ زندگی کا اصل تجربہ حقیقت میں تغیر ہی کا تجربہ ہے۔ یہ مسئلہ آج بھی اسی طرح

زیر بحث ہی جس طرح پروٹاگوراس اور سقراط کے زمانے میں زیر بحث تھا۔
 زمانہ حال میں یہ بحث بڑے زور شور سے دوبارہ پیدا ہوئی۔ کانٹ کا
 فلسفہ یہی تھا کہ علم فقط مظاہر کا ہوتا ہے۔ حقائق اشیا کا علم ناممکن ہے، کلیت
 جس قدر ہے وہ صرف انسانی ذہن کی ساخت میں ہے بالفاظ دیگر نفسی اور
 اعتباری ہے۔ اس کے بعد پیرس اور ولیم جیمز کی پرگنا نزم یعنی یہ خیال
 کہ صداقت عملی اغراض کے ماتحت ہے اور برگساں کا فلسفہ تفسیر دوبارہ
 پروٹاگوراس کی طرف واپس گیا ہے۔ جرمنی کی جدید علمی زندگی کا امام گوٹے جو
 صداقت کا مستلاشی اور اس کا عاشق تھا، اپنے ایک خط میں اس خیال کو
 پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ”میں اس خیال کو صحیح سمجھتا ہوں جو میرے لیے مفید
 اور نتیجہ خیز ثابت ہو، میری زندگی اور تحقیق میں بار آور ہو، اور میرے عام
 انداز فکر کے مطابق ہو، لیکن یہ ممکن ہے بلکہ ایک قدرتی بات ہے کہ میرا یہ
 بار آور خیال کسی دوسرے شخص کے لیے بالکل بے ثمر ہو، اس کے انداز خیال
 کے مطابق نہ ہو اور بجائے مفید نتائج پیدا کرنے کے اس کے لیے رکاوٹ
 کا باعث ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں وہ اس کو غلط سمجھے گا۔ جب کوئی شخص
 اس حقیقت سے واقف ہو جائے تو وہ کبھی دوسروں سے بحث مباحثے
 میں ”نکمر نہیں مارے گا اور خواہ مخواہ دوسروں کے آڑے نہیں آئے گا۔“
 اسی طرح گوٹے اپنے مقولات اور افکار میں ایک جگہ لکھتا ہے کہ ”جب میں
 خود اپنی ذات کے ساتھ اور کائنات کے ساتھ اپنے تعلق کو سمجھ جاتا ہوں
 تو میں اس کو حقیقت اور صداقت سمجھتا ہوں لیکن کوئی دوسرا شخص اپنی مخصوص
 ذات کے نقطہ نظر سے کسی دوسری حقیقت یا صداقت کا مانک ہو سکتا ہے“
 یہ اضافیت صحیح ہے۔ حالاں کہ حقیقت یا صداقت ایک ہی ہے۔“

اگر اضافیت پر زور دیا جائے تو اضافیت علم میں بھی ہوگی اور عمل میں بھی، اگر محسوسات اور محرکات اضافی ہیں تو اخلاقی اصول بھی اضافی ہیں۔ اگر مظاہر فطرت کے علاوہ کسی حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب کا ایمان بالغیب بالکل دھوکا ہے۔ اور ایسے اخلاقی اصول بھی نہیں ہو سکتے جو کئی اور ہمہ گیر ہوں۔ جب پر وٹا گوراس سے یہ کہا گیا کہ آخر ریاضیاتی اصول تو کئی اور غیر متغیر ہیں تو اس نے یہ جواب دیا کہ ریاضی جن تصورات سے بحث کرتی ہے ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ ریاضی کا نقطہ جس کا کوئی حجم نہیں ایک وہم ہے اچھی وہی نشوونما سے لکیریں بنتی ہیں۔ ریاضی دانوں کے لیے نقطے، خط اور دائرے اصل موجودات ہیں کہیں نہیں ملتے، عملی اغراض کے لیے مفید سمجھ کر ریاضی دانوں نے یہ مفروضات قائم کر لیے ہیں۔ احساسی ادراکات کے سوا ذہنی زندگی میں اور کسی چیز کا وجود نہیں اور یہ تصورات ادراکات نہیں ہیں ریاضی دانوں کے نقطے اور دائرے آج تک کسی نے نہ دیکھے اور نہ کوئی دیکھ سکتا ہے۔

اگر زندگی میں انسان کسی قانون اور کسی رابطے کا قائل نہ ہو تو علم اور عمل دونوں انتشار سے فنا ہو جائیں گے چنانچہ سوفسطائی یہاں تک پہنچے کہ کسی مبتدائی کوئی خبر نہیں ہو سکتی۔ کسی موضوع کا کوئی محسوس نہیں ہو سکتا، یہ نہیں کہہ سکتے کہ شکر میٹھی ہے کیوں کہ شکر شکر ہی، درمیں میں صف میں اور کوئی ایک چیز دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ پر وٹا گوراس کا نظریہ علم یہ ہے کہ جب کسی کو کسی چیز کا احساس ہوتا ہے تو ایک حرکت خارج سے آتی ہے اور ایک حرکت نفس کے اندر یا حواس و دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہے ان دو حرکتوں کے نتیجے کو ہم محسوسات کہتے ہیں۔ خارجی حرکت پیدا کرنے والی شے کی ماہیت سے

ہم واقف نہیں ہو سکتے اور نہ باطنی حرکت پیدا کرنے والی مشق کی ماہیت سے ہم فقط اس منظر سے واقف ہوتے ہیں جو دو حرکتوں کا نتیجہ ہے اور کسی مشق کی ماہیت کے مطابق نہیں ہے۔ اس لحاظ سے غلطی کا کوئی وجود نہیں جس نے جس وقت جو محسوس کیا اس احساس کی حد تک وہ صحیح تھا، جب زیادہ لوگوں کے احساسات اُس کے خلاف ہوتے ہیں تو وہ اس کو غلطی کہہ دیتے ہیں حالانکہ فرداً فرداً ہر ایک کے احساس کی مادی حیثیت ہے۔ غلطی کا تصور وہاں پیدا ہو سکتا ہے جہاں صداقت کا معیار متعین ہو جائے چوں کہ صداقت کا معیار متعین نہیں ہو سکتا اس لیے علی الاطلاق کوئی مشاہدہ یا تجربہ یا احساس غلط نہیں۔ ایک چیز ایک شخص کو گوارا اور مفید معلوم ہوتی ہے وہ اس کے لیے واقعی گوارا اور مفید ہو سکتی ہے حالانکہ دوسرے کے لیے وہ ناگوار اور مُضر ہو سکتی ہے۔ انفرادی شعور ہی ہر ایک کے لیے معیار حیات ہے۔ یہ رُک بات ہے کہ سوسائٹی بعض احساسات کو غلط بنا کر دبا دینا چاہتی ہے اگر اس نظریے کو قبول کر لیا جائے تو اخلاقیات میں اس سے لازماً نفسا نفسی اور لذتیت ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ بعد میں اسپنس کی لذتیت اسی سوسطائیت سے پیدا ہوئی۔

سوسطائیتی اپنے آپ کو سیاسی اور معاشرتی زندگی کے معتمد قرار دیتے تھے، طبیعیات اور فلکیات سے ان کو کوئی غرض نہ تھی۔ خود علم کی ماہیت کو متعین کرنا ان کے براہ راست مقاصد میں سے نہیں تھا لیکن جو معلم دوسروں کو فقط دکالت اور خطابت سکھائے اور سیاسی زندگی میں کامیابی کے راز بتانا اپنا فرض سمجھے اُس کے لیے یہ لازمی ہو جائے گا کہ پہلے شاگردوں کو اس کا یقین دلانے کے مطلق حقیقتیں کہیں نہیں ہیں، اس کے لیے اس کو

علم پر بھی بحث کرنا ہوگی اور نفسیات کے دوسرے شعبوں یعنی جذبات اور خواہشات پر بھی۔ اسی غرض سے سوفسطائیوں کو زبان اور بیان کی بھی تحقیق کی ضرورت پیش آئی۔ ہم ادھر بیان کر چکے ہیں کہ فلسفہ یونان کا یہ دور ہے جب طبیعیات اور کونیات یعنی مسائل کائنات سے ہٹ کر انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر تمام توجہ مبذول ہو۔ اس دور میں یہ خیال مسلمات میں سے ہو گیا تھا کہ فطرت خارجہ اور کائنات کا علم انسان کو نہ ہو سکتا ہے اور نہ اس کی کوئی خاص ضرورت ہے، انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی فطرت کا علم حاصل کرے اور دریافت کرے کہ اپنے انکار اور خواہشات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے لیے خیر و شر کا معیار کس طرح متعین ہو سکتا ہے۔ سوفسطائیوں کا سب سے بڑا دشمن سقراط اس میں ان کا ہم خیال تھا کہ انسان کو انسان ہی کی فطرت کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ستاروں کا ہوا اور پانی کا پودوں اور جانوروں کا علم خود انسان کے علم کے مقابلے میں بے حقیقت ہے۔ اب ہم اس مفکر اور مصبح کی طرف رجوع کرتے ہیں جس نے اپنی قوم اور علم و اخلاق کو اس خوف ناک انتشار سے بچانے کی کوشش کی۔ اخلاقی اور عملی زندگی کی وضاحت کے لیے اس کو عرفانِ نفس کی ضرورت پیش آئی اور عرفانِ نفس میں اس نے علم و ادراک کا بھی وہ نظریہ پیش کیا جو ایک طرف علم کی حقیقت کو واضح کرتا ہے اور دوسری طرف مصوب خیر و سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

سفر

۳۶۹ — ۳۹۹ ق، م

جس طرح ضرورت ایجاد کی ماں پر اسی طرح قومی ضرورتیں اکثر اوقات ایسے انسان بھی پیدا کرتی ہیں جو ان قومی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ ہم اور پر دیکھ چکے ہیں کہ عقل اور آزادی پر بھروسہ کر کے یونانیوں نے علوم و فنون میں بہت ترقی کی لیکن اس عقل اور آزادی نے رفتہ رفتہ ان کے ذہنوں میں ایسا انتشار پیدا کر دیا کہ اس امر کا خطرہ پیدا ہو گیا کہ اگر اخلاق اور سیاست میں بھی یہی انتشار پیدا ہو گیا تو قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اس قسم کے خطرے کا علاج دو قسم کا ہو سکتا ہے اور ان دونوں قسموں پر تاریخ انسانی میں جا بجا تجربہ کیا گیا ہے۔ ایک یہ ہے کہ کوئی فرد یا چھوٹا سا گروہ تمام قوم کی عقلی سیاسی اور اخلاقی آزادی کو سلب کر کے مطلق العنانی اور آمریت قائم کرے، خاص قوانین اور خاص رسوم و رواج کو اپنی قوت سے جاری کرے، عقائد کو بھی جبر کے ذریعے سے یکساں بنانے کی کوشش کرے۔ اس جبر سے ایک قسم کا فائدہ پیدا ہو جائے گا اور ہو سکتا ہے کہ اس سے کچھ عرصے تک بعض مادی فوائد بھی حاصل ہوں لیکن یہ جبری اتحاد غلامانہ اتحاد ہوگا اس سے انسانی وقار اور اتحاد کو ایسا صدمہ پہنچے گا کہ حامل کردہ مفادات آزادی کے فقدان کے مقابلے میں بیچ معلوم ہوں گے۔ دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ بعض مفکر اور مدبر ایسے پیدا ہوں جو لوگوں کو ان کی آزادی سلب کرنے کی بجائے حقیقی آزادی کے معنی ان کو سمجھائیں اور تعلیم کے ذریعے سے

لوگوں کے علم اور اخلاق میں اس قسم کا تغیر پیدا کریں کہ آزادی گفتار و افکار فرد اور قوم دونوں کے لیے قوت اور اتحاد کا باعث ہو۔ سقراط کے زمانے میں اثنینا کے باشندوں کی فطرت ایسی نہ تھی کہ وہ اس بات پر رضی جاتے کہ کوئی بڑے سے بڑا انسان بھی ان کے عقائد اور اعمال کے بارے میں ان پر جبر کرے لہذا آمریت کے قائم ہونے کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ البتہ دوسرا طریقہ ممکن اور قابل عمل تھا اور وہ یہ تھا کہ اس عقل دوست اور آزادی پسند قوم میں کوئی ایسا صاحب بصیرت شخص پیدا ہو جس کی عقل نظام حیات و کائنات کا آئینہ ہو اور اس کی زندگی ایسی ہو جس سے لوگ متاثر ہو سکیں۔ سقراط اسی قسم کا مصلح اور حکیم تھا۔ وہ تمام قوم کا معلم تھا اور دنیا کے تمام حقیقی معلمین اخلاق کی طرح وہ تعلیم کی کوئی اجرت نہیں لیتا تھا۔ جیسے اس کی تعلیم غیر معمولی تھی ویسے ہی اس کا طریق تعلیم بھی انوکھا تھا۔ اس کا کوئی مدرسہ نہیں تھا نہ وہ کتابیں تصنیف کرتا تھا اور نہ کتابوں سے درس دیتا تھا نہ وہ عالم اور رموز کائنات سے واقف ہونے کا مدعی تھا۔ وہ ایک غریب بُت تراش کا بیٹا تھا اور خود بھی ابتدائی عمر میں بُت تراشی کا کام کر چکا تھا اس نے اب فطرت انسانی کو تراشنا شروع کیا۔ وہ دولت مند نہیں تھا کہ دولت کی بنا پر سوسائٹی میں اس کا کوئی رسوخ ہو، نہ وہ حاکم تھا نہ فاتح۔ ایک درویش منش کی پوش تھا لیکن مارکٹ انڈیا درویش نہیں تھا بلکہ معاشرت پسند درویش تھا جو معاشرت سے لوگوں کو بھگاتا نہیں بلکہ اس کی اصلاح چاہتا ہے۔ تھوڑی سی ذاتی آمدنی پر قانع تھا جو اس کے لیے اور اس کے بیوی بچوں کے لیے سادہ سے سادہ زندگی کی کفیل تھی۔ وہ کہتا تھا کہ جس کی ضرورتیں جتنی کم ہیں اتنا ہی اس کو اطمینان قلب حاصل ہے اور اتنا ہی وہ خدا سے

زیادہ قریب ہی کیوں کہ خدا کی ذات تمام ضروریات سے بالاتر ہے۔ طریق تعلیم
 یہ ہے کہ احباب کی محفوں میں جاتا ہوا ان سے باتیں کرتا ہو اور جو اس کے کہ
 لوگ اس کے استدلال سے پکڑ میں آجاتے ہیں لیکن وہ اس کی باتیں سننا
 چاہتے ہیں اس کے ساتھ بحث کرتا چاہتے ہیں۔ کیوں کہ اس کی باتیں انوکھی
 ہوتی ہیں۔ وہ گھر سے کسی خاص مسئلے پر کسی سے گفتگو کر سنے نہیں سکتا۔ جہاں
 جو گفتگو ہو اس میں شریک ہو جاتا۔ سب کی سنت اور اپنی سناتا ہے۔ کسی چیز
 کے جاننے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ دنیا کے بڑے معنوں میں غالباً یہ ایک واحد
 شخص ہے جو اپنے علم کا رعب قائم کرنے کی بجائے باہر بی کہتا ہے کہ میں
 کچھ نہیں جانتا۔ جس خیال کو صحیح سمجھتا ہے اس کو شریعت میں اپنی طرف سے بطور
 دعویٰ پیش نہیں کرتا اور بات اس طرح شروع کرتا ہے کہ یا وہ بھی مخاطب ہی
 کی سطح پر ہے اور ہو سکے تو اس سے کچھ سیکھنا چاہتا ہے لیکن سوال و جواب کے
 ایک سلسلے میں جس میں اس کا کوئی نظیر نہیں وہ اپنے دعوے کو مخاطب اور
 حریف ہی کے منہ سے منواتا ہے۔ اس انداز سے فتح پا کر وہ دوسرے پر چڑھ کر
 ہونا اور اس کو ذلیل کرنا نہیں چاہتا سیکڑوں بحثوں اور مناظروں کے بعد بھی
 احباب سے اس کے تعنت کشیدہ نہیں ہوتے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ حقیقت
 کے تمام اہل ان فطرت میں پوشیدہ ہیں۔ علم باہر سے انسان کے اندر
 نہیں ڈالا جاتا۔ انسان کی اپنی حقیقت اور سعادت کا تعلق ہے وہ خود
 اس کے اندر ہی ہے۔ تعلیم سے اس کو باہر نکالا جاسکتا ہے بشرطیکہ معلم اس
 فن میں ماہر ہو اور حقیقی معلم وہی ہے جو اس طرح تعلیم دے کہ سننے والے کو
 معنی ہو کہ وہ تعلیم نہیں دے رہا بلکہ یوں ہی باتیں کر رہا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ میری
 ماں دایہ کا کام کرتی تھی میں نے بھی عقل و اخلاق کے بارے میں ماں ہی کا

پیشہ اختیار کیا ہو۔ دایہ بچے کو کسی ماں کے پیٹ میں نہیں ڈالتی بلکہ وہ بچہ جس کو فطرت بنا چکی ہو اور خود باہر لانا چاہتی ہو دایہ کی مدد سے صحیح و سالم عالم ظہور میں آجاتا ہے۔ حقیقی معنوں میں دایہ ہی کا کام کرنا چاہیے۔ جب ایسا علم کسی کی اخلاقی تنویر یا اخلاقی اصلاح چاہتا ہو تو اس کو چاہیے کہ کوئی دعویٰ اپنی طرف سے پیش نہ کرے بلکہ سوال و جواب کے ذریعے سے جھوٹی آراء اور توہمات کے غلافوں کو اصل فطرت پر سے ہٹا دے۔ ابر کا غلاف ہٹنے کے بعد سورج پھر اپنی روشنی سے چمکنے لگتا ہے۔ سقراط خود ایک اعلیٰ درجے کا انسان ہے اور انسان ہی اس کی گفتگو اور تحقیق کا موضوع ہے نہ وہ زمین کی دوسری مخلوق پر غور کرتا ہے نہ دیوتاؤں کے قصے دہراتا ہے نہ افلاک کے اجرام کے مقام اور ان کی رفتاروں سے واقف ہے۔ اگر انسان سے باہر کسی چیز کا کچھ علم رکھتا بھی ہے تو ضمناً اس کا ذکر کرتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان کی فطرت پر کچھ روشنی پڑے۔ نہ الہیات سے کچھ تعلق رکھتا ہے نہ طبیعیات سے نہ مابعد الطبیعیات سے۔ اس کا یہ خیال بھی ہے کہ انسان کو انسان سے باہر کسی چیز کا صحیح علم ہو بھی نہیں سکتا لیکن اس امر کا اس کو پورا یقین ہے کہ ایک حقیقت موجود ہے اور انسان کی جو حقیقت ہے انسان کو اس کا علم ہو سکتا ہے۔ وہ اعلا و رجب کا عالم اور فلسفی ہونے کے باوجود خشک مزاج نہیں زاہد ہونے کے باوجود زہد خشک کا اس میں نشان تک نہیں، اس میں ظرافت کی کوئی کمی نہیں بحث میں وقتاً فوقتاً طنز اور تضحیک سے کام لیتا ہے لیکن اس میں سوقیت اور چھپو وراپن نہیں۔ اس کی طنز ایسی مخفی ہوتی ہے کہ جلدی سے حریف اس کی تہ کو نہیں پہنچتا۔ صرف الفاظ بات اور بحث تراش ہی نہیں، اگر جنگ میں بھروسہ ہی لڑنا پڑے تو شجاعت کے جوہر بھی دکھاتا ہے، اپنے تمام

فرائض کو پابندی سے ادا کرتا ہو اور دوسروں کو بھی پابندی آئین کی تلقین کرتا ہو۔ فطرت نے اس کو بس دو ہی چیزیں عطا کی ہیں ایک جسمانی اور دماغی قوت اور دوسرے عقل و اخلاق کی سختگی۔ اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہیں۔ فطرت نے نہ صرف اس کو مال و دولت سے محروم کر دیا ہے بلکہ عنوت بھی ایسی بھتیجی بخشی ہے کہ جلدی سے کسی شخص کے لیے کیشش کا باعث نہ ہو سکے۔ گویا کہ فطرت کو عقل و اخلاق پاکیزہ کی قوتوں کو آزمانا مقصود ہے اس لیے دوسرے تمام ہمارے اس سے ہٹا لیے گئے ہیں۔ بڑے انسانوں کی تربیت کا یہی عام قانون معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری اسباب کے بارے میں ان پر بے بسی اور بے کسی طاری کر دی جاتی ہے تاکہ وہ تمام ضروری قوتوں کو اپنے اندر سے بیدار کریں۔ خود اس کے چاہنے والے دوست اس کی صورت پر فقرے چپت کرتے ہیں۔ گنجی، سڑا، ایک گول سا بھٹا چہرہ، کچھ ابھری ہوئی گھوڑنی ہوئی آنکھیں، موٹی چوڑی ناک، فلسفی کا نہیں بلکہ ایک بارکش مزدور کا چہرہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس بے ڈھنگی چٹان کے اندر بیش بہا جواہرات، اس ویرانے کے سینے میں ایک بے پایاں خزانہ ہے۔ یونانیوں میں ایک رواج تھا کہ ایک بھتیجی سی صورت پتھر میں سے تراشتے تھے جو اندر سے کھوکھی ہوتی تھی اور خوب صورت دیوتاؤں کے حسین بُت اُس کے جوت کے اندر چھپا کر رکھتے تھے۔ سقراط کے ایک دوست نے ایک مرتبہ محفل میں اس کے سامنے اُس کو اسی چیز سے تشبیہ دی اور کہا کہ اس بھتے شخص کو بھی فطرت نے اسی انداز پر تراشا ہے، ظاہر مکر وہ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے سینے کے اندر دیوتاؤں کا مسکن ہے۔ لیکن اس کے اس بھتے سے چہرے میں شرافت، سچی، سادگی، اور انصاف کی

کی کوئی ایسی جھلک غرور ہوگی کہ اثینیا کے نوجوان بلکہ بڑے بھی جو سب کے سب مردانہ حسن کے دل دادہ تھے اُس کی طرف کھینچے آتے تھے اور بہت سے حسینوں کی صحبت پر اس کی صحبت کو ترجیح دیتے تھے۔ موٹا کرتا پہنے ہوئے ایک کچی پوش شخص ننھے پانچو کچی امرا کی محفلوں میں نظر آتا ہو اور کبھی بازاروں میں۔ اُس کے دوستوں میں اسی بیاڈیز جیسے امیر ہیں اور اُنس تھینز جیسے فقرا پنپے ہیں۔ اُس کے ہاں نہ امت دی شاگردی کا ذوق مراتب پر نہ پری مری کا۔ اس کا پیشہ بھی کچھ نہیں، بس باتیں ہی باتیں ہیں لیکن تاریخ فکر انسانی میں کسی شخص نے کبھی آج تک باتوں ہی باتوں میں اتنی گراں بہا تعلیم نہیں دی۔ یہ شخص بازاروں، درختوں میں کس چیز کی تلاش میں جاتا ہو۔ یہ عالم افکار کا ایک شکاری ہو اور اس شکار کی تلاش میں نکلتا ہو۔ اس کے تمام تیر اس کے استدلال کے ترکش میں ہیں اور قادر انداز ایسا ہو کہ اس کا نشانہ خطا نہیں ہوتا۔ اور اکثر اوقات صید کو یہ بھی معلوم نہیں جوتا کہ تیر کہاں پوہست ہوا ہو۔ اس کا جال ایسا وسیع ہو کہ چھوٹی بڑی مچھلیاں سب اس کی نیپٹ میں آجاتی ہیں، بڑے بڑے گریچھ بھی نہایت صفائی سے اُس کے اندر الجھ جاتے ہیں۔ اُس کے شکار کا طریقہ یہ ہے کہ معمولی سلام غنیک کے بعد ادھر ادھر کی گفتگو ہوتی ہو کسی کے فتنے میں ایک ادھ فتنہ ایسا آگیا جہاں سے بحث کی طرف راستہ گھٹاتا ہو سقراط نے تجاہلِ عارفانہ سے ایک سوال کر دیا۔ کسی نے کہا کہ سہ

عالم ہو مگر کوئی دل صاف نہیں ہو

اس عہد میں سب کچھ ہو یہ انصاف نہیں ہو

سقراط پوچھتا ہے کہ بھائی یہ صاف دل کیا ہوتا ہو؟ دل کسے کہتے ہیں اور اس کی صفائی سے کیا مراد ہو اور پیشتر اس کے کہ یہ فیصلہ ہو سکے کہ آج کل انصاف

ہو یا نہیں ہر پہلے یہ تو سمجھ لیں کہ انصاف سے مراد کیا ہے؟ کس قسم کے شخص کو عادل اور کس قسم کے نظم مملکت کو منصفانہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ عام دستور ہے کہ اچھے خاصے معقول انسان بھی کثرت سے بڑے اہم الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ان کی نسبت اپنے دعوے پیش کرتے ہیں لیکن ذرا کوئی پوچھ بیٹھے کہ اس لفظ سے مراد کیا ہے اور اس تصور کو ذرا حقیقت اور واضح کر دو تو چتر میں آجاتے ہیں۔ جیسے ہر شخص کو سونے کی خواہش اور اس کی تلاش ہے لیکن کھرا اور کھوٹا سونا پرکھنے کی قابلیت چند صرافوں کے سوا کسی میں نہیں ہوتی، عام لوگوں کے لیے کھوٹے سونے کی شکل کھرے سونے سے زیادہ دل کش بنائی جاسکتی ہے۔ سقراط کا طریق گفتگو عجیب ہے۔ کبھی لمبی چوڑی تقریر نہیں کرتا، کسی بڑی جماعت کے سامنے لکچر دینا و غلط کرنا اور زور خطابت کا اظہار اس کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس کی گفتگو چھوٹے چھوٹے سوالوں اور چھوٹے چھوٹے جوابوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے۔ بلکہ بلکہ سوالات کرتا ہے، معمولی زندگی سے مثالیں دیتا ہے، بڑھیا، چاروں اور قصائیوں سے بھی تشبیہیں لینے میں گریز نہیں کرتا۔ ایک حریف تنگ آکر اس کو طعنہ دیتا ہے کہ بلند شتی بختوں میں بھی تم کو دھاروں اور چماروں کے سوا کچھ نہیں سوجھتا۔ سقراط اپنی خاص طرز فہم میں اس کو جواب دیتا ہے کہ بھائی میں تم پر بہت رشک کرتا ہوں کہ ادبے سو ملائت زندگی سے واقف ہونے سے قیل ہی تم اعلیٰ رموز حیات سے آشنا ہو گئے ہو۔ میں تو ابھی معمولی زندگی ہی کے اسرار کو ٹوٹ رہا ہوں۔ حکما عام طور پر تائب اور خانہ داری کی زندگی کے اہل نہیں ہوتے۔ حال میں ایک مصنف نے تمام تاریخ میں سے تیس اکابر حکما کے سوانح حیات کو اسی نظر سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ نصف کے قریب ایسے تھے جنہوں نے شادی نہیں کی در باقی نصف میں

زیادہ تعداد ایسی تھی جن کی خانگی زندگی کسی کے لیے قابل رشک یا قابل مثال نہیں ہو سکتی۔ حصول روزگار اور جمع مال کے معاملے میں بھی ان کی کچھ ایسی ہی کیفیت ہوتی ہے۔ سقراط نے جوانی کے گزر جانے پر شادی کی۔ اس کی بیوی زندگی بھر کو مصنفوں نے بہت بدنام کیا ہے وہ بہت تند خو تھی مگر میں سمجھتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تند خوئی ایسے حکیم بے پرواہ کے شریک حیات ہونے سے پیدا ہو گئی ہو۔ زرا اندازہ کیجیے کہ ہر بیوی بچوں والا غریب آدمی کچھ نہ کچھ کام کرتا ہے، کوئی نہ کوئی پیشہ اختیار کرتا ہے اور حسبِ مقدور روزی کما رہا ہے۔ اگر گھر ہی میں کام کرتا ہے تو زیادہ وقت گھر میں صرف ہوتا ہے، کہیں باہر کام کرتا ہے تو کم از کم اس کی راتیں گھر میں بسر ہوتی ہیں جہاں اس کو تسکین حاصل ہوتی ہے لیکن حضرت سقراط ہیں کہ کچھ گمانے کا نام نہیں لیتے دن دن بھر اور رات رات بھر گھر سے غائب اکثر عالموں کی بیویوں کی طرح بیوی ایسی ہے کہ کوئی غلی گشتو اس سے نہیں ہو سکتی، سقراط کو غلی گشتو کے سوا کسی قسم کی گشتو سے دل چسپی نہیں، جب دو تین روز کے بعد ضرورت دکھانے کے لیے گھر تشریف لاتے ہیں تو آٹے دال اور نون تیل لکڑی کی بابت بیوی کی نصیح و تبلیغ گشتو سنی پڑتی ہے۔ سقراط جو بڑا مکالمہ باز ہے اور بڑے بڑے دکیوں اور مناظروں کے مہمہ بند کر دیتا ہے گھر میں اس کا بھی ناطقہ بند اور قافیہ تنگ ہے۔ میاں بیوی کے درمیان اگر کوئی مکالمات کبھی ہوئے تو افسوس ہے کہ اس کے مشاگرد افلاطون نے ان مکالمات کو بیماری ضیافت طبع کے لیے درج نہیں کیا۔ سنا ہے کہ سقراط بڑے ٹھنڈے مزاج کا شخص تھا اس کا ایسا ہونا ضروری بھی تھا۔ سقراط عقل مجسم تھا اور عقل خشک ہے۔ زنا، طعن و تشنیع کو بڑے ٹھنڈے دل سے سُنتا تھا اور جواب نہیں دیتا تھا۔ جواب نہ ملنے پر بیوی اور زیادہ

بھڑکتی تھی کہ اس کم بہت کے کان پر جوں نہیں بیٹتی۔ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ اس پر بہت گرجی اور وہ خاموش رہا، آخر میں غصہ کھا کر بیوی نے پانی کا ایک گھڑا اُس پر اُلٹ دیا کہ اب تو اس کو غصہ آئے اور کچھ بولے۔ پانی پڑنے پر حضرت ہنس پڑے اور فرمایا کہ اس قدر گرجنے کے بعد بھڑکا بہت برسا لازمی تھا۔

سقراط کی گفتگوئیں نہایت دل چسپ اور سبق آموز ہیں وہ زندگی کے ہر شعبے کی نسبت کچھ نہ کچھ اسیف اور انوکھی بات کہتا ہے کسی خلاصے سے اُس کے حسن بیان کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ جو اس چٹنے سے اپنی پیاس بجھانا چاہے اُسے چاہیے کہ افلاطون کے وہ مکالمات پڑھے جن میں سقراط ایک متکلم ہے۔ افلاطون کا پیش کردہ بہترین فلسفہ سقراط ہی کی زبان سے بیان ہوا ہے اور اس کا اندازہ کرنا ناممکن ہے کہ اس میں اُتار دے کے خیالات و بیانات کتنے ہیں اور شاگرد کے اضافے یا آرائش بیان کس قدر۔ افلاطون اور سقراط میں بالکل من تو شدہ تو من شدی، والا معاملہ ہے۔ تاکس نہ گوید بعد ازیں من دیگر م تو دیگر م۔ ان تمام بحثوں کا حاصل یہ جائے تو چند بنیادی باتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ عقل کئی کا وجود ہے، دوسری یہ کہ خیر مطلق کا وجود ہے۔ تیسری یہ کہ نیکی عقل ہے اور بدی جہالت۔ چوتھی یہ کہ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ خارجی اور مادی جزا سزا کا نیکی اور بدی پر عائد ہونا لازمی نہیں اور ایک طرح سے غیر متعلق ہے۔ مملکت اگر عقل اور حصول خیر کی بنا پر قائم کی جائے تو افراد کی زندگی اور جماعت کا نسو و نسق کس قسم کا ہونا چاہیے اور عادل اور عاقل حکم رانوں کی جماعت کس طرح وجود میں آسکتی ہے۔ فرد عاقل و عادل اور جماعت عاقل و عادل ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ جن اصول سے ایک

فرد کی زندگی میں توازن، ہم آہنگی اور سعادت پیدا ہونی ہی انہیں اصول سے جماعت اور مملکت میں بھی یہ کیفیت ظہور میں آتی ہے۔

سقراط کے زمانے میں ایشیا کی جو حالت تھی اس کا ایک مختصر سا خاکہ ہم پہلے پیش کر چکے ہیں۔ سقراط کی تعلیم پر کچھ مزید لکھنے سے پہلے ہم اس کو دہراتے ہیں تاکہ اس کی تعلیم کا پس منظر ہمارے سامنے آ سکے۔

یونانیوں کی مسلسل عقلی ترقی سے قدیم مذہب کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ سوفسطائیوں نے روایتی مذہب کی جڑیں اکھاڑ دی تھیں۔ عقل و علم کی ترقی کے بعد دیوتاؤں اور دیویوں پر کس کا اعتقاد قائم رہ سکتا ہے۔ قدیم اخلاق انہی دیوتاؤں کے عقیدے، وزیم ورجا کے ساتھ وابستہ تھے۔

جہاں اخلاق کی تعمیر خاص فوق الفطرت عقائد پر مبنی ہو وہاں ان عقائد کے سست ہو جانے پر اخلاق کو سنبھالنا مشکل ہو جاتا ہے۔ دنیا میں تونگی کی جزا اور بدی کی سزا ملتی معلوم نہیں ہوتی، آدمی کو دنیا دار ہی میں نیک ہونے کی اتنی ضرورت نہیں جتنی ہشیار ہونے کی ضرورت ہے۔ دس کے دس انسانیت کی احکام کی خلاف ورزی کی جاسکتی ہے بشرطیکہ ایک گیارہویں ایسی حکم کی پیروی کی جائے کہ جو گناہ چاہے کر لیکن اس طرح کہ تو پکڑا نہ جائے۔ کسی نہ کسی طرح خوب دولت اور قوت حاصل کر لو اور اس کے بعد جو چاہو کرو۔

ہالم اور زاپا ہیں تھامی خوش مرگ ہیں گئے۔

خوک باش و خرس باش و گرگس مردار باش

ہرچہ خواہی باش سین اند کے زردار باش

دنیا دار کے لیے دولت اور قوت سست و عیوب اور قاضی الحاجات ہیں جب اور خداؤں کی قوتیں وہی قرار دی جائیں تو ان خداؤں کی قوتیں

ہر پتے سے مٹ ہر شے، ہر پتی ہی۔ سو فسطائی لوگوں کو یہی سکھاتے تھے کہ بظاہر
 قانون کے اندر رہ کر ان قوتوں کو کس طرح حاصل کیا جائے قانون کم زوروں
 نے ہی اپنی حفاظت کے لیے بنایا ہو، زبردست کے لیے کوئی قانون نہیں۔
 آزادی انکار نے اٹینیا کی ریاست میں انتشار پیدا کر دیا تھا، سلطنت
 جمہوری تھی لیکن جمہوریت اسی حالت میں قائم رہ سکتی ہے جب کوئی شدید
 بیرونی خطرہ نہ ہو۔ جمہوریت محفوظ سلطنتوں کا طرز حکومت ہے۔ اٹینیا کے
 قریب اُن کی حریف اسپارٹا کی حکومت بھی جس کا تمام نظام مرکزی اور
 عسکری تھا اور جس کی تمام قوتوں کا محور عسکریت تھی۔ وہ عقل کی فراوانی
 نہیں چاہتے تھے بلکہ قوت کی افزائش کے طالب تھے۔ آزادانہ بحثیں کرنے
 والی جمہوریت جہاں ہر شخص اپنی انفرادی آزادی کو قائم رکھنا چاہتا ہے جب
 عسکریت سے ٹکرائے گی تو اُس کا شکست کھا جانا لازمی ہے۔ اٹینیا کی جمہوریت
 آزاد شہریوں کی جمہوریت تھی۔ اگرچہ اس کی آبادی میں تین چوتھائی غلام تھے جن
 کو کوئی شخصی آزادی یا قانونی حق حاصل نہیں تھا۔ آزاد جماعت میں کئی
 پارٹیاں بن گئی تھیں، بڑے بڑے اہم امور کا فیصلہ کثرت آراء سے ہوتا
 تھا۔ بڑے بڑے لیڈر اور جرنیل چند دوڑوں کی بنا پر قتل ہو جاتے تھے۔
 فلسفیوں اور فلسفوں کے متعلق بھی عوام کا لالچام ہی فیصلہ کرتے تھے کہ
 کون سے فلسفے قابل قبول اور کون سے فلسفی واجب القتل ہیں۔ ظالم افراد
 کی مشق انسانیت سے گھرا کر جماعتیں جمہوریت قائم کرتی ہیں لیکن جب جمہوریت
 جاہل اور پاگل ہو جائے جس کا ہمیشہ امکان رہتا ہے تو اُس کا جبر اور ظلم
 مطلق انسان بادشاہوں سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ خود غرضوں اور خطیبوں کے
 لیے عوام کے جذبات کو اُکھارنا کون سی شکل بات ہے۔ اٹینیا کی اندیشہ

کسانوں اور تاجروں وغیرہ پر شکل ہوتی تھی بن کے انتخاب کا یہ طریقہ تھا کہ اراکین باری باری ناموں کے ابتدائی حروف تہجی کے لحاظ سے چنے جاتے تھے۔ عدل اس ترتیب تہجی کے سپرد تھا۔ ایسی سوسائٹی جہاں افراد دینی اور اخلاقی قیود سے آزاد ہو گئے ہوں اور مملکت کا مدار عوام کی رائے شماری پر ہو، بڑے خطرے میں تھی لیکن عوام کو اس خطرے کا کوئی احساس نہیں تھا اور اگر احساس تھا بھی تو اس کے وجوہ ان کو اچھی طرح معلوم نہیں تھے۔ اسی بہوریت نے آخر میں سقراط سے دانا اور مسلم اخلاق کو چند دلوں سے سزائے موت دی۔ الزام یہ تھا کہ وہ دیوتاؤں کو نہیں مانتا اور خلافت روایت عقائد سے نوجوانوں کے اخلاق شراب کرتا ہے۔ قدیم مذہب سے نفرت ہونے میں سقراط بھی سوفسطائیوں کے ساتھ شریک تھا لیکن وہ مذہب کے خلاف عدانیہ بناوت نہیں کرتا تھا۔ جا بجا وہ بھی دیوتاؤں کے قصے مثلاً بیان کرتا ہے لیکن حکیمانہ انداز میں اور عام لوگوں کو شک ہوتا ہے کہ یہ دیوتاؤں کو اس طرح مانتا بھی ہو یا نہیں جس طرح ہم مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ دیوتاؤں کو مثیلی حقائق سمجھتا ہے اور اگر ان کا قائل ہو تو اسی طرح قائل ہے جس طرح بعض حکما فرشتوں یا انسان سے بند ترستیوں کے قائل ہوتے ہیں۔ ہومر کے ہاں ہر قسم کے دیوتا ملتے ہیں، ان میں سے بعض چور ہیں، بعض حاسد، بعض زانی، بعض ڈاکو۔ سقراط اپنی قوم کو یہ تسلیم دیتا ہے کہ دیوتا بد اخلاق نہیں ہو سکتے ان جھوٹے دیوتاؤں کو تعلیم میں سے خارج کر دینا چاہیے اور فقط اچھے خوش اخلاق دیوتاؤں کو رکھ لینا چاہیے اور وہ بھی بچوں کی تعلیم کے لیے بطور دروغ مصلحت آمیز کے۔ وہ حقیقت میں فقط ایک خدا سے واحد کا قائل تھا جو سراپا عقل اور سراپا عدل ہے۔ اس کے نزدیک خدا خیر مطلق تھا

اور نفس کے اندر اسی غیر مطلق کے عرقن کا نام نیکی ہو۔ اس کا عقیدہ تھا کہ روح اس جسم میں داخل ہونے اور مادے سے ملوث ہونے سے پہلے بھی موجود تھی اور اس جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہے گی۔ وہ کہتا تھا کہ اعلیٰ درجے کی زندگی مرنے سے قبل موت کی ایک کوشش ہو۔ جذبات اور ذہنی خواہشات سے بچ کر عقل خالص اور خیر محض کی طرف جانا جسمانی موت اور روحانی حیات ہو۔ دانا انسان اس قسم کی موت کی کوشش جسمانی زندگی کے اندر رہتے ہوئے ہی شروع کر دیتا ہے، اس کے بعد جسم کی مشق تعمیل سے ڈرنے کی بجائے اُس سے خوش ہوتا ہے اور اس سے گریز نہیں کرتا۔ مرد عاقل کی نشانی یہ ہے کہ جسمانی موت کا قطعاً کوئی خوف اُس کے دس میں نہ ہو۔ سقراط نے اپنی شہادت کے وقت اس کا ثبوت دیا کہ اس کے قول اور فعل میں کس قدر کمالی مطابقت ہو۔ اب ہم اُس کی تعلیم کے اہم نکات بغیر کسی منطقی ترتیب کے پیش کرتے ہیں:-

(۱) تمام انسانوں کا علم محدود ہے۔ غیر انسانی مخلوقات کا علم محال بھی ہے اور غیر ضروری بھی۔ انسان کو نیکی کا علم ہو سکتا ہے لیکن وہ بھی کامل طور پر نہیں۔

(۲) دوسرے لوگ بھی جاہل ہیں اور میں بھی جاہل ہوں لیکن وہ اپنی جہالت سے ناواقف ہیں اور اس جہالت کو علم سمجھتے ہیں۔ مجھ کو ان پر فوقیت یہ ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔

(۳) اپنے نفس کو پہچانو، تمام حقائق کا دروازہ اسی عرقن نفس سے کھلتا ہے۔

(۴) اخلاقیات ہی اصل علم ہے باقی تمام علوم اُس کے متناہی ہیں

ظنی اور اضافی ہیں۔

(۵) انسان معیار کائنات ہے لیکن اس سے مراد کسی فرد کے ہنگامی جذبات اور محسوسات نہیں۔ خیر مطلق کا معیار انسان کی فطرت کے اندر مضمر ہے۔

(۶) جس کو حقیقت کہتے ہیں وہ جزئیات میں نہیں ملتی بلکہ کلیات میں پائی جاتی ہے۔ نیکی اور علم کلی اصول کے عرفان اور ان پر عمل کرنے کا نام ہے۔

(۷) جاننا دو قسموں کا ہے ایک اسے اور دوسرا علم۔ عام آدمی فقط اسے رکھتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ علم صرف حکیم کو حاصل ہوتا ہے۔

(۸) ہر بحث سے پہلے الفاظ کے معنی معین کر لینے چاہیے۔ جب تک تصور زیر بحث کی واضح تعریف و تحدید نہ ہو ہر بحث خلیط بحث کا ایک ذلزل ہوتی ہے۔

(۹) علم کے اصلی اصول انسان کی فطرت کے اندر مضمر ہیں تعلیم کا مقصد خارج سے کسی کے اندر معلومات کا داخل کرنا نہیں بلکہ اس کے اندر سے فطری اصول کا بے نقاب کرنا ہے۔ تمام اصلی علم روح انسانی کا ازلی سرمایہ ہے۔ فطرت انسانی علم سے حاملہ ہے، معلم کو دایہ کا کام کرنا چاہیے۔

(۱۰) کوئی شخص جان بوجھ کر برائی نہیں کرتا۔ علم سے ضرور نیکی سرزد ہوگی اور جہالت سے بدی۔ بد آدمی بھی شر کو خیر سمجھ کر کرتا ہے، فطرتاً وہ بھی خیر کا طالب ہے مگر جہالت کی وجہ سے راستہ بھول گیا ہے۔

(۱۱) نیکی علم ہے اس لیے اس کی تعلیم ہو سکتی ہے، خیر و شر کے اصول عقلی طور پر لوگوں کو سمجھا سکتے ہیں۔

(۱۲) نیکی میں یک وحدت پائی جاتی ہے۔ اگر کسی ایک پہلو میں انسان پوری طرح نیک ہو جائے تو باقی نیکیاں بھی اس کے ساتھ آجائیں گی۔

کوئی شخص ایک پہلو میں بد ہو کر دوسرے پہلو میں نیک نہیں ہو سکتا۔

(۱۳) صحیح علم اور نیکی کے لیے لازمی ہے کہ وہ عمل میں سرزد ہو۔

(۱۴) انسان کی فطرت کا کوئی پہلو فنا کر دینے کے قابل نہیں ہے۔ ہر

جہلت کا ایک وظیفہ ہے اور عدل کے ساتھ اس وظیفے کو پورا کرنے کا نام نیکی ہے۔

(۱۵) فرد کی زندگی میں سعادت اور ہم آہنگی عدل ہی سے قائم ہو سکتی

ہے اور جماعت کی زندگی میں بھی عدل ہی ہے۔ فرد اور جماعت کا عدل ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔

(۱۶) جماعت کا عدل یہ ہے کہ ہر طبقہ اپنے اپنے کام کی اہلیت رکھتا ہو

اور اس کو اچھی طرح انجام دے فرد کے اندر عدل یہ ہے کہ اس کی ہر جہلت اپنا وظیفہ اپنے حدود کے اندر پورا کرے تاکہ سب کے وظائف سے مل کر ہم آہنگی پیدا ہو جائے جو اصل سعادت ہے۔

(۱۷) انسان سے اعلیٰ تر فوق الفطرت ہستیوں کا وجود ہے لیکن اصل

الوہیت ایک خدا ہے واحد کو حاصل ہے جو خیر مطلق اور علم مطلق ہے اور رب العالمین ہے۔

(۱۸) فطرت خارجہ کے متعلق انسان کو فقط اس قدر علم ہو سکتا ہے کہ اس

میں نظم و ترتیب اور مقصد پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک دانا قوت کی مخلوق ہے۔

(۱۹) انسان ہمیشہ اپنی عقل کی رہبری میں نہیں چلنا بلکہ اعلیٰ قوتیں بھی

اس کو ہدایت کرتی اور غلط راستوں پر چلنے سے روکتی ہیں۔ سقراط خود

اپنے اندر سے وقتاً فوقتاً ایسی آواز سنتا تھا۔

(۲۰) بدی کرنے سے کبھی حقیقی مسرت اور سعادت حاصل نہیں ہو سکتی۔
سعادت نیکی کے ساتھ وابستہ ہو اور شقاوت بدی کے ساتھ، نیکی خود ہی
اپنا اجر ہو اور بدی خود ہی اپنی سزا۔ لیکن خدا نے ان کے ساتھ دوسری
جزائیں اور سزائیں بھی وابستہ کر رکھی ہیں جن کا پورا انکشاف کسی دوسری
زندگی میں ہوگا۔

(۲۱) ظلم کرنا ظلم سہنے سے بدرجہا بدتر ہے۔ ظلم سہنے سے فقط جسم کو
اذیت پہنچتی ہے جو غیر اصلی اور عارضی ہے۔ ظلم کرنے سے انسان کی اصلیت
یعنی اُس کی روح کو صدمہ پہنچتا اور اُس میں فساد پیدا ہوتا ہے۔

(۲۲) جب تک کہ داناؤں اور عادلوں کی حکومت نہ ہو کوئی شریف
آدمی پبلک رائٹ میں حصہ نہیں لے سکتا۔ اگر وہ داناؤں اور سچائی سے کام
لے گا تو اس کو بہت نقصان پہنچے گا۔ اس کو کسی قسم کی قوت حاصل نہیں
ہوگی اور قوی احتمال ہے کہ وہ مار ڈالا جائے۔

(۲۳) حُبِ جاہ اور طلبِ قوت سے لوگ ایسی رہ نما بننے کی
کوشش کرتے ہیں اور جمہوری حکومتوں میں بعض ذہین لوگ اس رہ نمائی
کو خطابت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

(۲۴) خطابت عام طور پر خوشامد اور دروغ بانی کی مشق کا نام ہے۔
بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص خطابت کی قوت کو صداقت کے لیے
استعمال کرے۔

(۲۵) خطیب ایک خوشامدی باورچی کی طرح ہوتا ہے جو مرینوں
کے سامنے چٹنی رے دار کھانے پیش کرتا ہے، ان کو تھوڑی دیر تک یہ خوشامدی
باد چھی سچے طیب کے متناہے ہیں تو بل متروک آدمی معلوم ہوتا ہے کیوں کہ

سچا طبیب مریضوں کے لیے کڑوی دوائیں درسادہ غذا میں تجویز کرتا ہے۔
 (۲۵) شاعر بھی اکثر دروغ بات بولتے ہیں اور لوگوں کے جذبات کو
 اُجھارنا اپنا فن بنا لیتے ہیں اس سے وہ بہت مقبول ہو جاتے ہیں اور
 مالی نفع بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ عادل مملکت میں شاعروں پر شدید احتساب
 ہونا چاہیے۔

(۲۶) سچ وہی شخص بول سکتا ہے جو دانا ہو اور جس کا نفع و ضرر حکومت
 یا عوام کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

(۲۷) سچا آدمی موت سے نہیں بگڑتا بد اعمالی اور تخریب روح سے
 گھبراتا ہے۔

(۲۸) جو شخص رسوم و رواج کی پابندی میں یا عاداتاً نیکی کرتا ہے اس
 کو بھی دنیا و آخرت میں ایک قسم کی سعادت حاصل ہوگی۔ لیکن اعلیٰ ترین
 درجات صرف اُس نیکی کے لیے ہیں جس کے ساتھ عرفان بھی وابستہ ہو۔
 (۲۹) نیکی کے ساتھ ذوق فقر یعنی سادہ ترین زندگی کی خواہش ضروری
 ہے کیوں کہ اس کے بغیر نیکی قائم نہیں رہ سکتی۔

(۳۰) بدی کرنے کے بعد سزا پانا بہ نسبت بچ کر بچل جانے کے بد جہا
 بہتر ہے۔ بدی ایک روحانی بیماری ہے اور سزا اُس کی دوا ہے۔ بیماری کے
 ہوتے ہوئے دوا سے بچنے والا احمق ہے اس کو شش سے اس کے مرض کا
 ازالہ نہیں ہوگا بلکہ اس میں اضافہ ہو جائے گا، سزا کا مقصد تعذیب نہیں
 بلکہ تہذیب ہے۔

سقراط اور افلاطون

افلاطون سقراط کا سب سے زیادہ سربر آوردہ شاگرد تھا اُس کا مصنف نہیں تھا۔ لیکن اس کی کمی شاگرد نے اس خوبی سے پوری کی کہ آج ہم خود افلاطون کے متنازعے میں سقراط سے زیادہ واقف ہیں۔ سقراط کے اخلاقی تصور ارت کو اس نے بڑی شہر و بسط کے ساتھ بہت اُجاگر کر کے پیش کیا۔ استدلال کی خشکی کو آرائش بیان اور انسانی زندگی کے معاملات و جذبات کے ساتھ ملا کر اس طرح رفع کیا کہ اثنینا کی علمی محفلوں کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجاتی ہو۔ ہر تصور کے پیچھے ایک خاص قسم کی انسانی شخصیت نمایاں ہو اور بڑی وضاحت کے ساتھ یہ حقیقت دل نشین ہوتی جاتی ہو کہ کس قسم کا تصور کس قسم کی شخصیت اور کس قسم کی زندگی میں سے پیدا ہوتا ہو۔ وہ اس حقیقت سے خوب واقف تھا کہ خشک استدلال سے لطف یا فائدہ اٹھانا ہر انسان کا کام نہیں، حکمت و معاشرت کے اصول و ریاضیات کے اصول کی طرح یقینی اور قابل ثبوت نہیں ہوتے ہر مسئلے سے کئی کئی پہلو پیدا ہوتے ہیں۔ ان مسائل پر کم حقہ بحث کرنے کے لیے ضروری ہو کہ مزمز یا سبب نگاہ یکے بعد دیگرے انسان کے سامنے آئیں اور ان کی باہمی آویزش یا فتح و شکست سے اصل حقیقت کو اخذ کیا جائے۔ اپنے نقطہ نظر سے ایک مصنف کا استدلال، جس میں دوسروں کے خیالات یا نظائر انداز کر لیے جاتے ہیں یا بے قوت طریقے سے نمٹنا پیش کیے جاتے ہیں، تماشہ مذاقت اور نہ سناحت مطالب کے لیے کبھی رہنما مفید اور دل نشیں نہیں ہو سکتا جتنا کہ مرکب لے کا طریقہ جس میں ہر منظم کو

اپنا خیال پوری قوت کے ساتھ پیش کرنے کا موقع ملے۔ حکماء سے متقدمین میں سے سب سے زیادہ یہ طریقہ افلاطون نے استعمال کیا اسی لیے دو ہزار برس سے زیادہ کے عرصے سے آج تک اس کی کتابیں بڑے ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہیں اور اس میں حکمت کے جو موتی ہیں وہ نذیر انسان کا مشترکہ ورثہ بن گئے ہیں۔

افلاطون کا سن پیدائش سقراط ق۔ م۔ ہ۔۔ اس کا گرو سقراط ایک غریب سنگ تراش کا بیٹا تھا لیکن افلاطون بڑا خاندانی شخص تھا۔ اس کا اصل نام اریستو کلیز (ARISTOCLES) تھا۔ بعد میں لوگ غالباً اس کے فراخ سینے کی وجہ سے اس کو پلائون پکارنے لگے (اس لفظ کے معنی ہیں 'فراخ سینے والا' ممکن ہے کہ اس کے معنوی انشراح صدر کی وجہ سے لوگوں نے اس کو یہ لقب دیا ہو) جو ہماری زبان میں آکر افلاطون یا افلاطون ہو گیا ہے۔ افلاطون کو مختلف علوم میں بڑے بڑے اساتذہ فن کی شاگردی کا موقع ملا۔ اُس نے گرد و پیش کے ممالک کا سفر بھی کیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مصر بھی گیا جہاں اس نے مذہبی پیشواؤں سے۔ یا عینیت اور بہتیت سیکھی جو ان علوم میں بدھوں کی رکھتے تھے۔ قریب چالیس برس کی عمر میں وہ اٹالیہ میں فیثاغورسیوں سے ملے جہاں اُس نے ان کے فلسفہ اور ان کے جماعتی نظام کا مطالعہ کیا۔ سقراط ق۔ م۔ سے سقراط ق۔ م۔ تک اُس نے سقراط کی شاگردی کی۔ وہ سسلی بھی گیا جہاں اس وقت ڈائیونیسس (DIONYSIUS) کی حکومت تھی۔ سسلی میں اس نے اس حکم ہاں کے نسبتی بھائی ڈیو سے دوستانہ تعلقات پیدا کر لیے لیکن اس نے اپنی آزاد فتن۔ بی سے اس مطلق العزت حکم ہاں کو اس قدر ناراض کر دیا کہ اُس نے اسے گرفتار کر لیا اور ایک جنگی

قیدی کے طور پر بیچ ڈالا۔ اس کے ایک ہم وطن انیسویں صدی کے
 اس کو چڑایا۔ اس کے بعد اس نے اٹینا واپس آکر اکاڈمی کی بنیاد ڈالی۔
 افلاطون اور دو مرتبہ بھی سائراکیوز گیا۔ جب اس پر ظلم کرنے والے ڈائیونیسس
 کا انتقال ہو گیا (۳۶۷-۳۵۷ ق م) تو افلاطون کو یہ خیال پیدا ہوا کہ ڈیو کی مدد
 سے نئے حکم ہاں یعنی ڈائیونیسس کے بیٹے کو اپنے اخلاقی اور سیاسی نظریات
 کے زیر اثر لانا چاہیے۔ تیسری مرتبہ جانے کی غرض یہ تھی کہ ڈائیونیسس اور
 ڈیو میں مفاد بحث کر لے جن کے تعلقات بہت نزاع پر مبنی تھے۔ اپنے
 خیالات کو عملی جامہ پہنانے کی نیتوں کو ششوں میں وہ ناکام رہا۔ ایک
 مرتبہ بطور غلام پکب گیا، اور آخری مرتبہ قتل ہوئے ہوئے تھا۔ افلاطون کی
 یہ سیاسی اور علمی کوششیں نہ صرف اس کے لیے سبق آموز ہوئیں بلکہ آنے
 والی نسلوں کے لیے بھی ایک قیمتی سبق چھوڑ گئی ہیں۔ ایک انقلابی خیالات
 رکھنے والا حکمت پسند اور صداقت کو شش شخص درباروں میں نہیں پیسپ سکتا
 اور یہی انقلابات محض ایک حکیم کے فلسفے سے یکساں پیدا نہیں
 ہو سکتے۔ اس کی کتاب جمہوریت میں اس کے اس تجربے کا لب لباب اس جملے
 میں ملتا ہے کہ صداقت اور عدل کی بنا پر سو سنی کی تعمیر جدید بھی ممکن ہو سکتی ہے
 جب کوئی بادشاہ فلسفی ہو جائے جسے ہر قسم کے رد و بدل کا اختیار حاصل
 ہو۔ یہ کہیں حسن اتفاق سے کوئی حکیم بادشاہ ہو جائے۔ افلاطون نے دیکھا
 کہ خود اس کے لیے بادشاہ ہونا ممکن نہیں تو کم از کم دوسری کوشش کی جائے
 کہ کسی حکمران کو اپنے فلسفے کا قائل کر کے اس سے کام لیا جائے، لیکن
 مستطیع، دشمن حاکم کو حکیم بنانا بھی کوشش آسان کام نہیں۔ اگر وہ کسی خیال
 کو قائل ہو بھی جائے تو باوجود اپنی قدرت کے وہ اس کو عمل میں نہیں

لا سکتا، گمراہ و بین کے ذوق و مقدار لوگ اپنے اغراض و مقاصد کو آسانی سے قربان کرنے پر تیار نہیں ہوتے اور عوام بھی ایسے اقتدا بات پر رضی نہیں ہو سکتے جن سے اُن کے مذہب اور رسوم و رواج کی کاپیٹ ہو جائے۔ بعد از خرابی بسیار افلاطون اس نتیجے پہنچا کہ ایک صداقت طلب حکم زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ اس گندی سیاست سے الگ ہو کر علم و تحقیق میں اپنی زندگی بسر کرے اور اس کو زبانی پر چھوڑ دے کہ وہ اُس کے دریافت کردہ مضبوط العینوں سے رفتہ رفتہ کس عرج و خدق اور سیاست پر مشرک پیدا کرتا ہو۔ سو سنی کا جو نظام اس وقت تک درم و بیش بہا ہے جو جو ہو وہ اس قسم کا نہیں ہے کہ نیکی اور علم میں زندگی بسر کرنے اور نفس سیاست میں کام لانی سے حقارے سکے۔ اکثر پاک نفس حکیم اس بات پر یقین و تاب رکھتے ہیں کہ ان کی زندگی کے شہ و شوق کی باگیں جابوہ اور کمینوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ اسی خیال سے ان میں سے کوئی کوئی شامت کا مارا کبھی علی میدان میں آجاتا ہے، لیکن تھوڑے ہی عرصے میں اُس کی وہ کتبتی ہو کہ اگر اس کی جان بچ جائے تو باقی عمر کے لیے ورنہ گزریں ہو کر سیاسی معاملات سے بیزار۔ در بے تعلق ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے خیالات میں صداقت اور زندگی کو بہترین بنانے کی قوت ہو تو وہ بالکل اکارت نہیں جاتے۔ رفتہ رفتہ اُن کی اشاعت ہوتی رہتی ہے اور وہ دلوں میں سرایت کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ کوئی بہت بڑا انقلابی نتیجہ پیدا کر دیتے ہیں لیکن اگر وہ حکیم سیاست کے دلدل میں پھنس کر خود اپنے عمل سے براہ راست کوئی نتیجہ پیدا کرنا چاہتا تو اُس کو کامیابی نہ ہوتی اور دنیا کو بھی اس سے نقصان پہنچتا کیوں کہ عملی مشاغل اور سیاسی الجھنیں اُس کو افکار عالیہ کی آفرینش کے لیے

بے کار کر دیتیں۔ جب تک سوسائٹی کا نظام یہی ہو افلاطون کے اس تلخ تجربے سے سبق حاصل کر کے کوئی مرد حکیم یہ خیال نہ کرے کہ یہ دیر و شبہ سننے کی کوشش نہ کرے۔ عملی زندگی میں کسی ایک وقت کوئی عارضی نتیجہ پیدا کرنے کی بجائے وہ انسانی حقائق کا انکشاف کر کے بڑے دور رس مگر دیر اثر نتائج پیدا کر سکتا ہو۔ صداقت میں قوت ہو لیکن اس کے اثر کرنے کے طریقے وہ نہیں ہیں جو سیاسی رہبری کے طالب اختیار کرتے ہیں۔

افلاطون کو سب سے زیادہ قائدہ سقراط کی تعلیم سے پھنچا۔ سقراط نے اس کے سامنے اعلیٰ درجے کے علمی اور اخلاقی نصب العین پیش کیے اور اس کی ذہنی قوتوں میں ربط اور نظم پیدا کیا۔ افلاطون پہلے کچھ شاعری میں بھی طبع آزمائی کرتا تھا لیکن سقراط کی شاگردی کے بعد اس نے اس شغل کو ترک کر دیا اور تلاش حکمت کے مقابلے میں اس کو مہمل سمجھا۔ جو کچھ پہلے لکھ چکا تھا اس کو تلف کر دیا۔ وہ اپنے تمام فلسفے کے لیے اپنے آپ کو سقراط کا۔ بہت منت سمجھتا ہو۔ اور کہتا ہو کہ خدا کا شکر ہو کہ میں یونانی قوم میں پیدا ہوا اور کسی وحشی بائیمذہب قوم میں پیدا نہیں ہوا، آزاد پیدا ہوا غلام پیدا نہیں ہوا، مرد پیدا ہوا عورت پیدا نہیں ہوا لیکن سب سے بڑھ کر شکر اس کا کرتا ہوں کہ میں سقراط کے زمانے میں پیدا ہوا۔

قدما میں سے افلاطون ہی ایک ایسا شخص ہے جس کی کثیر تصانیف ہم تک پہنچی ہیں۔ ایسی تصانیف جو صحیح طور پر اس کی حریت منسوب ہو سکیں چھتیس کے قریب ہیں۔ ان میں بہت سے مکالمات ایسے ہیں جن میں سقراط کی تعلیم کو اس کی زبانی پیش کیا گیا ہو اور جن کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں کس قدر تعلیم سقراط کی ہو اور کس قدر افلاطون کا اضافہ یا اس کی تاویلات

ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے مکالمات چالیس برس کی عمر کے قریب لکھنے شروع کیے جب کہ اس نے اکاڈمی کی پتا ڈالی ہو۔ تمام مکالمات سفر ط کی موت کے بعد لکھے گئے ہیں۔

اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ آیا مکالمہ ایک فلسفے کو پیش کرنے کے لیے مفید طریقہ ہے یا ناقص۔ بعض کا خیال ہے کہ مکالمے میں ایک فلسفی اچھی طرح اپنا نظام فلسفہ پیش نہیں کر سکتا کیوں کہ ہر شخص کے جا بجا اعتراض سے اس کو الجھنا اور اُس کو جواب دینا پڑتا ہو۔ گر کسی کے پاس گھڑا گھڑیا کوئی نظام فلسفہ موجود ہو تو اس کو فلاسینوس اپنا ننوذا اور ہنگل کی طرح ایک منظم شکل میں پیش کر دے۔ لیکن اندیشوں کے مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود صداقت کی تلاش کر رہا ہے اور صداقت حور پر دکھائی دیتا ہے کہ افکار کی نفسیاتی اور منطقی نشو و نما کس طرح ہو رہی ہے۔

افلاطون کے مکالموں میں جا بجا تشبیہات تمثیلات اور ضمنیات ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کے قفقے اور حیات ماقبل اور حیات بعد الموت کے نقشے بھی ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کی بابت کیا خیال جائے، کیا یہ بھی افلاطون کے عقائد ہیں یا وہ ان کو تو ضیح دینے اور آرائش مطلب کے لیے شاعرانہ طور پر استعمال کرتا ہے یا یہ کہ وہ عوام کو اس دھوکے میں رکھنا چاہتا ہے کہ وہ بھی ان کی طرح اُن خرافیات کا قائل ہے لیکن چالاک کی سے خاص معافی ان کو پہنانا چاہتا ہے۔ یا یہ ہے کہ جہاں استدلال کا ٹوٹا نہیں جلتا اور خاص منطق سے تناقض میں الجھ جانے کا خطرہ ہوتا ہے وہاں وہ شاعرانہ تمثیلات میں پناہ لے کر جان چھڑاتا ہے۔ پڑھنے والے کے لیے بعض اوقات بہت بے شمار ہو جاتا ہے کہ وہ پلٹن کے ساتھ کہ سکے کہ اس بیان میں کون سی چیز محض تشبیہ و تمثیل ہے اور

کون سا بیان مصنف کا اصل عقیدہ ہے جس کو وہ جوں کا توں امر واقعہ سمجھتا ہے۔ اکثر مذہبی صحیفوں کی تفسیر وہ یہ ہے کہ ہم یہی وقت پیش آتی ہے۔ قیامت ہمارا وجزا اور حیات بعد الموت کی تفصیلات کو بعض لوگ امر واقعہ سمجھتے ہیں اور بعض ان کو معنوی حقائق کا تمثیلی بیان قرار دیتے ہیں۔ افلاطون روح کی حیات ماقبل تجسیم اور بعد موت کی زندگی کے نقشے کھینچتا ہے، خدا کو صانع اور خالق قرار دے کر تخلیق اور تکوین کی داستان دہراتا ہے۔ جنت اور دوزخ کی تصویریں بناتا ہے۔ ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ وہ ان چیزوں کو محض تمثیلوں کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی نادرست ہوگا کہ اس کی ہر تمثیل کو یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ اس کو واقعہ سمجھ کر بیان کر رہا ہے۔ مثنوی شریف میں اسی قسم کی ایک بحث موجود ہے۔ کسی نے مولانا پر یہ اعتراض کیا کہ آپ جو واقعات بیان کرتے ہیں ان میں سے بہت سے تاریخی کاغذ سے غلط ہوتے ہیں۔ اس پر مولانا نے جواب دیا کہ مجھ کو براہ راست کسی قسطے یا واقعے کی صحت سے مشابہ نہیں میں تو یہ قسطے محض تمثیل کے طور پر بیان کرتا ہوں۔

اے ہر آدمی قسطہ چوں چہمانہ ایست

معنی اندر دے مثال دانہ ایست

مولانا وہم افلاطون سے کم درجے کے معنوی نسیم نہیں ہیں، ان کا نام ہی لوگوں نے مولوی مثنوی رکھ دیا۔ موسیٰ اور فرعون کا قسطہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ موسیٰ اور فرعونیت کی پیکار زندگی کی ایک ازی اور ابدی حقیقت ہے۔ اس حقیقت کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو ہر وقت موجود ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ وہ موسیٰ اور فرعون کے

واقعہ کو تائید بھی نہیں سمجھتے تھے۔ اسی طرح ہو سکتا ہو کہ تکوین اور قیامت اور جزا و سزا کے واقعات کو کوئی شخص واقعات بھی سمجھے اور ان کو معنوی مفہوم کی تمثیل کے طور پر بھی استعمال کرے۔

فلسفے اور زندگی کے تمام اہم مسائل افلاطون کی تصنیفات میں پھیلے ہوئے ہیں۔ شکل یہ ہے کہ اس کی کوئی تصنیف کسی خاص مضمون کے ماتحت نہیں اور مکالمے کی وجہ سے انداز بیان میں کوئی خاص تسلسل نہیں۔ اس کے فلسفے کا خلاصہ پیش کرنے کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہو کہ خاص خاص عنوانوں کے ماتحت اس کے منتشر خیالات کو منظم کیا جائے اور پھر ان پر تبصرہ کیا جائے۔ اکثر موضوع فلسفہ نے یہی طریقہ اختیار کیا ہو لیکن اس انداز بیان میں فلسفیانہ خشکی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ دوسرا طریقہ یہ ہو کہ اس کی کسی ایک اہم تصنیف کو لیا جائے جو اس کے اکثر و بیش تر افکار کی جامع ہو اور اس کے اندر بیان کردہ مختلف افکار اور ان کی آفرینش کو واضح کیا جائے۔ خوش قسمتی سے افلاطون کی مشہور ترین تصنیف 'جمہوریہ' اس مصنف کے لیے نہایت موزوں ہو اس کتاب میں مہذب اور متقدم زندگی کے تمام مسائل اس خوبی سے آگئے ہیں کہ گزشتہ تیس صدیوں میں کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جس میں پڑھنے والوں کو یہ محسوس نہ ہو کہ یہ مسائل خود ان کے اپنے زمانے کے مسائل ہیں 'جمہوریہ' ان کتابوں میں سے ہو جو فطرت کی طرح کبھی کہنے نہیں ہو سکتیں۔ کتابوں کی عمر کی مدت بھی مختلف جانوروں کی طرح مختلف ہوتی ہو۔ بعض تحریروں کی عمر روزناموں کی طرح ایک روزہ ہوتی ہو بعض کی ایک ہفتہ بعض کی ایک مہینہ۔ بعض اچھی کتابیں سال دو سال یا دس بیس سال تک پڑھنے کے قابل رہتی ہیں۔ بعض کتابیں صدیوں تک

مستند رہتی ہیں۔ لیکن دنیا میں چند کتابیں ایسی بھی ہیں جن میں بعض مذہبی صحیفے بھی ہیں جن میں بیان کردہ حقائق فطرتِ ازلی کا آئینہ ہوتے ہیں۔ ایسی کتابیں کبھی بوسیدہ نہیں ہوتیں ان پر کبھی خزاں نہیں آتی جمہوریتِ افلاطون ایسی ہی ایک کتاب ہے، مختلف زمانوں کی سیاستوں اور معاشرتوں پر اس کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا ہے، جدید تمدن میں بھی بعض بڑے بڑے نظامات اس کے اثر سے خالی نہیں ہیں۔ فرد اور جماعت، اخلاق اور سیاست اس میں دوش بدوش ملتے ہیں، ہر مسئلے میں زندگی کی وحدت اور اس کا ناقابلِ تقسیم ہونا نمایاں ہے۔ کسی ایک مسئلے کا کوئی الگ حل نہیں ہے۔ زندگی کا نصب العین ایک عضوی وجود کی طرح ہے جس میں ہر عضو کی زندگی دوسرے اعضا کی زندگی کے ساتھ وابستہ ہے کوئی عضو الگ ہو کر زندہ نہیں رہ سکتا۔ افلاطون کے مکالمات افکارِ عالیہ کے خزانے ہیں لیکن ان تمام خزانوں کی کنجیاں جمہوریت کے اندر موجود ہیں۔ مابعد الطبیعیات، الہیات، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، تعلیمیات، فنونِ لطیفہ کا فلسفہ سب اس کے اندر ہے۔ بحکث اس انداز کی ہیں کہ ان کی بنیادیں ہماری موجودہ زندگی میں بھی اسی طرح رڑپ رہی ہیں جس طرح کہ وہ تین صدیاں پہلے رڑپ رہی تھیں جمہوریت، آمریت، اشتراکیت، ضبطِ تولید، اصلاحِ نسل، ماکیاویلی، روسو، نیشے یہاں تک کہ فرائڈ کی نفسی تحلیل کے جراثیم بھی اس میں موجود ہیں۔ یارانِ نکتہ جو کے لیے ایک شاہی دسترخوان ہے صلا سے عام میں ہر خیال اور ہر قماش کے شخص کو دعوت دی گئی ہے۔ امرسن کا قول ہے کہ فلسفہ افلاطون ہے اور افلاطون فلسفہ، یہ دونوں لغتاً مرادف ہیں افلاطون کے فلسفے کا پچوڑ جمہوریت میں ہے کتب خانہ ہفت ملت بھی سوخت ہو جائے تو اس ایک کتاب کے باقی رہنے

سے فلسفہ باقی رہ سکتا ہے۔ اب ہم اس زندہ جاوید کتاب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

جمہوریہ افلاطون کا ملخص

سقراط اپنے چند احباب کے ساتھ ایک دیوی کے تئو بار سے واپس آ رہا ہے، سقراط کے ساتھ گلوکون بھی ہے، راستے میں پونی مارکس کی طرف سے اُسے ایک پیغام ملتا ہے کہ میرے گھر میں رک جاؤ، صحبت اچھی ہے گی اور میرے والد سیفالس تم سے مل کر خوش ہوں گے۔ سیفالس اب بہت مُعمر ہو چکا ہے۔ سقراط سیفالس کے ہاں ٹھہرنے پر راضی ہو جاتا ہے۔ ذی فہم احباب میں بیٹھ کر گفتگو کرنے کا اُس کو چہکا ہے۔ پہلے تکلفاً انکار کرتا ہے۔ لیکن جلد ہی راضی ہو جاتا ہے۔ سیفالس کہتا ہے کہ میں بڑھا ہو گیا ہوں بڑھاپے میں اور سب لذتیں غائب ہو جاتی ہیں فقط اچھی گفتگو کی لذت باقی رہ جاتی ہے میں تو اب کہیں جا نہیں سکتا تم ہی مہربانی کرو تو کبھی کبھی آ جایا کرو۔ سقراط کو ہر جگہ مضمون مل جاتا ہے، وہ پوچھتا ہے کہ بڑھاپے کی نسبت کیا رائے ہے۔ مزد پیر جواب دیتا ہے کہ لوگ بڑھاپے کو بہت بُرا کہتے ہیں۔ ایک پیری وحد عیب۔ لیکن میری رائے تو یہ ہے کہ بڑھاپا ایک سکون قلب کا زمانہ ہے جذبات اور نفسِ امارہ کی جباری ختم ہو جاتی ہے۔ بعض بڑھے جن مصائب و آلام کی شکایت کرتے ہیں وہ ان کی خاص طبیعتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں محض بڑھاپے کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ سقراط کہتا ہے مگر لوگ یہ کہیں گے کہ تم بڑھاپے میں اس لیے مطمئن ہو کہ تم دولت مند آدمی ہو۔ سیفالس جواب دیتا ہے کہ ہاں اس کہنے میں تھوڑی بہت سچائی ضرور ہے

مگر میں اتنا ضرور کہوں گا کہ اگر نیک مگر نادار بڈھا خوش نہیں ہو سکتا تو بد نفس امیر بڈھا بھی اطمینان سے زندگی بسر نہیں کر سکتا، اطمینان کے لیے دولت کے علاوہ نیک ہونا بھی لازمی ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ دولت کی نسبت تمھاری یہ رائے غالباً اس وجہ سے ہے کہ تم نے دولت کو ایسی نہیں بلکہ ورثے میں پائی ہے۔ لیکن یہ بتاؤ کہ دولت کا اخلاق اور اطمینان کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ جواب ملتا ہے کہ واقعہ یہ ہے کہ بڈھا آخرت اور جزا و سزا کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ دولت مند تھا اور ہے تو اس کو اطمینان ہوتا ہے کہ وہ ان بد اعمالوں سے بچا رہا جو افلاس انسان سے کراتا ہے۔ جس کو خدا نے سب کچھ دیا ہو وہ کیوں کسی کا حق مارے اور کسی پر ظلم کرے۔ دولت سے دین سلامت رہتا ہے اور انسان نا انصافی سے بچا رہتا ہے۔ سقراط پوچھتا ہے کہ تمھارے نزدیک انصاف کا کیا مفہوم ہے؟

بزرگ۔ بیچ بولنا اور اپنے قرضے ادا کرنا۔ جو کچھ جس کا ہے اس کے حوالے کرنا۔

سقراط۔ ہر حالت میں یا اس کی استثنائی صورتیں بھی ہیں۔ اگر کسی دوست کی تلوار میرے پاس ہے اور اب جب کہ وہ دیوانہ ہو گیا ہے اور واپس مانگتا ہے تو کیا از روئے عدل مجھے اس کا مال اس کے حوالے کرنا لازمی ہے۔

وہ بزرگ اس ماہر مناظر کے ساتھ بھلا کہاں تک چلتا۔ وہ دوسری طرف رجوع ہو جاتا ہے اور مناظرے کو اپنے بیٹے پولی مارکس کے سپرد کر دیتا ہے اس طرح شروع ہی میں وہ مشنوں سامنے آ جاتا ہے جو پوری کتاب کا موضوع ہے کہ عدل کیا ہے اور مردِ عادل یا جماعتِ عادل کیسے کہہ سکتے ہیں۔

سقراط جب تناقض کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اس کو جواب ملتا ہے کہ عدل میں وہی بات کرنی چاہیے جو مناسب ہو یعنی جس سے دوستوں کو فائدہ پہنچے اور دشمنوں کو نقصان۔

سقراط۔ یہ نفع اور نقصان کس قسم کا ہوگا۔

پولی مارکس۔ اگر لڑائی جھگڑا ہو تو دوست کی حمایت کی جائے اور دشمن کے خلاف لڑا جائے۔

سقراط۔ اگر یہی ہو تو صلح میں عدل کس کام آئے گا اور کیا دوستوں کی خاطر اگر چوری کرنی پڑے تو جائز ہے۔ اور کیا ہمارے دوست فقط نیک لوگ ہی ہونے چاہئیں اور دشمن بُرے لوگ؟ پولی مارکس۔ دوستوں کے ساتھ اچھائی کرنا چاہیے خواہ وہ کیسے ہی ہوں اور دشمنوں کے ساتھ برائی خواہ وہ کیسے ہی ہوں۔

سقراط۔ بُروں کے ساتھ بُرائی کرنا اچھائی یا عدل کیسے ہو سکتا ہے۔ عدل اگر خیر ہے اور نقصان شر تو خیر سے شر کیسے سرزد ہو سکتا ہے۔ کسی بھلے آدمی نے کبھی یہ نہیں کہا کہ برائی کے بدلے میں بُرائی جائز ہے۔ یہ تو کسی دولت مند قوت پرست آدمی ہی کا خیال ہو سکتا ہے۔ بد آدمی بدلہ لینے والے نیک آدمی کو مخاطب کر کے کہہ سکتا ہے۔

گر بدکنم و تو بد مکافات دہی

پس فزت میان من و تو چیت بگو

یہاں پر افلاطون سقراط کی زبان سے وہ تعلیم پیش کرتا ہے جسے نیسائی صرف مسیح کی طرف منسوب کر کے کہتے ہیں کہ اس سے قبل کبھی کسی نے یہ

نادر تعلیم نہیں دی۔ افلاطون یہ ثابت کرتا ہے کہ اچھائی برای اور عدل و بے عدلی کے عام تصورات حکمت کے معیار پر صحیح نہیں اترتے۔

اب ایک دوسرا شریک صحبت تھرا سی ماکس جو بحث میں شریک ہونے کے لیے پُر تول رہا تھا، میدان میں اُترتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بحث بکواس ہے اور اصل حقیقت یہ ہے کہ "قوت ہی کا نام حق ہے جس کی لالچھی اس کی بھینٹیں، جو قوی انسان کی غرض ہے وہی عدل ہے" حکمِ راں جو قوانین بناتے ہیں وہ اپنی اغراض کے لیے بناتے ہیں۔ اس پر سقراط کہتا ہے کہ اگر حکمِ راں غلطی کرے تو اُس سے اُس کی قوت کی بقا کی غرض پوری نہیں ہوگی اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ قوی حکمِ راں جو قانون بھی بناتے ہیں اس سے ان کی غرض پوری ہوتی ہے۔ ان کے غلطی کرنے کا احتمال ہے اس لیے ہر حالت میں ان کی غرض پوری نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ہر علم اور فن کا موضوع ہوتا ہے بصورتِ کام یہ ہے کہ تصویر اچھی ہے اس کی اور ذاتی اور عارضی غرضیں اس کے سامنے براہِ راست نہیں آتیں، اسی طرح عدل کا مقصد یہ نہیں ہو سکتا کہ قاضی یا عدل کرنے والے کو فائدہ پہنچے بلکہ ان کو فائدہ پہنچے جو اس کے سامنے مقدمہ پیش کرتے ہیں۔ ہر علم اور عمل میں فائدہ براہِ راست کسی موضوع یا مقصود کا مد نظر ہوتا ہے۔

تھرا سی ماکس۔ ذراہ حضرت یہ تو بتائیے کہ تمہاری کوئی دایہ بھی تھی اور یہ میں اس لیے پوچھتا ہوں کہ اُس نے تمہیں یہ بھی نہیں بتایا کہ چرواہے اور اس کے گھٹے میں باہمی رشتہ کس قسم کا ہوتا ہے۔ جو پانوں اور حکمِ راں کا ایک ہی قسم کا حال ہے وہ جانوروں کی اس وجہ سے دیکھ بھال کرتا ہے اور ان کو موٹا تازہ کرتا ہے

کہ اچھا گوشت کھانے کو ہے۔ حاکم بھی رعیت میں نظم و نسق اسی وجہ سے قائم رکھنا چاہتا ہے کہ خود اس کو زیادہ نفع اور قوت حاصل ہو۔ رعیت اس کے لیے ایسی ہی ہے جیسے چرواہے کے لیے بھیڑیں۔ دنیا کا تجربہ یہی بتاتا ہے کہ ادنیٰ قسم کی چوری اور ظلم کرنے والے کو لوگ بہت بُرا جانتے ہیں لیکن ڈاکا اگر وسیع پیمانے پر ہو اور کامیاب ہو تو ڈاکو معزز ہو جاتا ہے، فقرا ادنیٰ ڈاکو ڈاکو کہلاتا ہے وسیع پیمانے پر ڈاکا مارنے والا اور قتل و غارت کرنے والا بڑے بڑے القاب کا مستحق ہو جاتا ہے اس کو لوگ اعلیٰ حضرت جہاں پناہ عدلت گستر اور خدا کا سایہ کہنے لگتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل قوی کی غرض ہی کا نام ہے اور بے انصافی بڑی فائدہ بخش ہوتی ہے اور عدل سے زیادہ قوت رکھتی ہے۔

سقراط۔ تو تمہارا مطلب یہ ہوا کہ بے انصافی اچھی ہے اور انصاف بُرا یا یوں کہو کہ عدل شر ہے اور بے انصافی خیر۔

مگر اسی ماکس اس نتیجے کو قبول کرنے سے گریز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ عدل شر ہے بلکہ ایک قسم کی سادہ لوحی اور حماقت ہے اور بے عدلی ایک قسم کی مصلحت اندیشی ہے۔

سقراط۔ کیا غیر عادل تم کو عاقل اور نیک معلوم ہوتے ہیں۔
مگر اسی ماکس۔ یقیناً، خصوصاً اگر وہ بے انصافی میں کمال پیدا کر سکیں اور قوموں اور سلطنتوں کو تہ و بالا کر سکیں۔ میں صرف گٹھ کڑوں کا ذکر نہیں کر رہا اگرچہ جیب تراشی میں بھی بہت فائدہ ہو سکتا ہے۔

بشرطے کہ اس صفائی سے کی جائے کہ آدمی پکڑا نہ جائے۔
سقراط - اگر تم بے انصافی کو عزت اور دانائی اور نیکی کہتے ہو اور تمام
اچھائیاں اس کی طرف منسوب کرتے ہو تو تمہارا استدلال
بہت قوی ہو جاتا ہے کیوں کہ ان اچھائیوں کو ہم بھی اچھا کہتے
ہیں۔ فقط تم یہ کہتے ہو کہ یہ اچھائیاں نا انصافی سے حاصل
ہوتی ہیں۔ مگر یہ بتاؤ کہ یہ بیچ بچ تمہارا عقیدہ ہے یا محض تسخر
اور بحث کی خاطر ایسا کہہ رہے ہو۔

اس کے بعد سقراط اس کو مناظرے کا ایسا چکر دیتا ہے کہ اُس کے مُنہ سے
کہاؤ الیتا ہے کہ عدل نیکی اور عقل مندی ہے اور بے انصافی برائی اور
نادانی۔

سقراط - ہاں اب آگے چلو تم نے یہ بھی کہا تھا کہ نا انصافی میں قوت
نہی۔ تم اس سے انکار نہیں کرو گے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک مملکت
غیر عادل یا ظالم ہو اور ظلم سے دوسری سلطنتوں کو غلام بنانے
میں کام یاب ہو گئی ہو۔

حقرا سی ماکس - یقیناً کامل طور پر غیر عادل سلطنت ایسا ہی کرے گی۔
اور بغیر عدل کے قائم اور مضبوط رہے گی۔

سقراط - مجھے ذرا مہربانی کر کے یہ بتاؤ کہ کیا کوئی سلطنت یا فوج یا
ڈاکوؤں اور بد معاشوں کا گروہ کام یابی سے کوئی کام کر سکتا ہے
اگر اس کے افراد ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے پر آمادہ ہوں۔
حقرا سی ماکس نے کہا کہ ڈاکوؤں کو بھی ایک دوسرے کا خیال رکھنا پڑے گا۔
سقراط - تو یہ معلوم ہوا کہ نا انصافی ازیت اور نفرت اور جھگڑے

پیدا کرتی ہو اور عدل سے ہم آہنگی اور اخوت پیدا ہوتی ہو اس لیے
غیر عادل اور ظالم گروہ کو بھی عدل کی ضرورت ہو۔

اس پر پھر اسی ماکس کو محسوس ہوا کہ میں پھر جال کے اندر آ گیا ہوں اور ذرا
تامل کے ساتھ کہا کہ ہاں درست ہی تم سے جھگڑا کون کرے، آگے چلو۔
سقراط۔ جب نا انصافی میں یہ میلان ہو کہ وہ باہمی نفرت پیدا کرے تو
کیا ظالموں کے گروہ کے افراد بعد میں ایک دوسرے پر
ہنیں پل پڑیں گے اور مشترک عمل کے لیے بے کار نہیں ہو جائیں گے
اگر دو آدمیوں کے دلوں میں بھی نا انصافی ہو تو دو بھی مل کر
کام نہیں کر سکیں گے۔ ادھر نا انصافی اگر ایک ہی فرد میں ہو تو
کیا وہ اس فرد کو قوی بنائے گی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ نا انصافی کی
فطرت یہی ہو کہ شہر فوج خاندان جہاں اس کا دخل ہو وہاں
افتراق اور انتشار پیدا ہوا۔ اگر کسی فرد کے جسم میں بھی لکس
جائے تو اس فرد کی مختلف قوتیں ایک دوسرے پر ظلم کریں گی
اور وہ فرد کم زور بیمار اور تباہ ہو جائے گا۔ اب ہم پر یہ
ثابت ہو گیا کہ نا انصافی نہ صرف دانائی سے محروم ہے
بلکہ قوت سے بھی محروم ہے کیوں کہ تمام قوت وحدت مقصد
اور اشتراک عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

اس کے بعد ایک سوال ابھی بحث طلب باقی رہ جاتا ہے اور وہ
یہ کہ عادل کو مسترت یا سکون قدب زیادہ حاصل ہوتا ہے یا غیر عادل کو۔
پھر اسی ماکس کا دعویٰ تھا کہ عادل کے مقابلے میں غیر عادل مسترت کا بہت
سامرا یہ جمع کر لیتا ہے اور عادل کی زندگی اکثر کس مہر سی اور مصیبت میں

گزرتی ہے۔ اس کا جواب سقراط یہ دیتا ہے کہ ہر چیز کا ایک مقصد ہوتا ہے اور ہر فن کا ایک مقصد ہوتا ہے، اس میں وہ اعضا اور فنون لطیفہ سے مثالیں لیتا ہے۔ آوازوں کے نظم سے نغمہ پیدا ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کہ ہر سُر اپنی اپنی جگہ اپنے اپنے اغراض کو پورا کر رہا ہے اور دوسرے سُروں پر ناجائز دست اندازی نہیں کرتا۔ مُسُرت یا اطمینان قلب ایک رُوحانی چیز ہے، جب رُوح کے اندر نظم اور صحت ہو تو اس سے مُسُرت اور اطمینان پیدا ہوتا ہے۔ غیر عادل انسان کی رُوح میں عدل نہیں ہوتا جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے جذبات خواہشات ہشوات اور خیالات میں ہم آہنگی نہیں ہے، ایک کی ایک نہیں سُنتا، ایسی رُوح میں اندرونی بغاوت کا ہونا لازمی ہے، ایسی بغاوت کے ساتھ اطمینان کیسے وابستہ ہو سکتا ہے۔ کوئی بد انسان صحیح معنوں میں مطمئن نہیں ہو سکتا دوسروں کو بعض اوقات خوش معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی وہ خوشی دھوکا ہوتی ہے، خود اس کے اندر بغاوت کے شعلے باہم آویزاں ہوتے ہیں۔ پہننے والے ہی کو معلوم ہوتا ہے کہ جوتا کہاں اور کیسے کاٹ رہا ہے۔ افلاطون جا بجا فنون لطیفہ کی مثالوں سے اس لیے کام دیتا ہے کہ نیکی اور موسیقی و خمیسرہ میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ دونوں ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہیں، دونوں کی قدر و قیمت ذاتی ہے یعنی ان کی غرض ان سے خارج نہیں ہوتی، دونوں حد و شناسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فن لطیف محض خاص قسم کے علم کا نام نہیں بلکہ اس علم سے خاص قسم کے عمل کے پیدا کرنے کا نام ہے۔ شاعر وہ نہیں جو شعر کہہ سکتا ہے بلکہ شعر کہتا ہے، مصور وہ نہیں جو تصویر بنا سکتا ہے بلکہ واقعی بناتا ہے۔ اخلاقیات اور جمالیات میں اس قدر مشابہت ہے کہ سقراط

و افلاطون سے لے کر آج تک بعض حکما ان دونوں کو ایک ہی سمجھتے رہے ہیں۔ کثرت کے اندر وحدت، ہر چیز کا اپنے ٹھکانے پر ہونا اور اپنا وظیفہ ادا کرنا اور اس وحدت سے ہم آہنگی اور سترت کا پیدا ہونا شعرو نغمے میں بھی موجود ہے اور اخلاقی زندگی میں بھی۔ یونان میں فلسفے کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ بھی بہت ترقی کر چکے تھے اور پوری قوم کے نفوس میں یہ احساس موجود تھا کہ حق، حسن اور خیر، ایک ہی حقیقت کے تین پہلو ہیں اور ایک سے دوسرے پر روشنی پڑتی ہے۔ انیسویں صدی میں انگریزی شاعر کیٹس نے اسی عقیدے کا اعادہ کیا کہ جمال صداقت ہے اور صداقت جمال، اور اقبالؔ نے بھی اس کو ایک مصرع میں بیان کیا ہے۔

حسن آئینہ حق۔ وہ دل آئینہ سن

پھر اسی خاکس شکست کی کراٹک ہوئے والا تھا کہ گلو کون اس کی مدد کو پہنچا، اور پوچھنے لگا کہ استدلال میں فتح پانا تھا یا مقصد ہی یا واقعی ہمارے دلوں میں یقین پیدا کرنا کیوں کہ اگر یقین پیدا کرنا تھا یا مقصد ہی تو میں تجھیں یقین دلاتا ہوں کہ اس میں تجھیں کام یا بی نہیں ہوئی۔ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ واقعہ نہیں کہ حصول خیر تین قسم کی چیزوں سے ہوتا ہے۔ پہلی قسم وہ چیزیں ہیں کہ جن کو ہم خود اکٹھی کی خاطر پسند کرتے ہیں اور لذت حاصل کرتے ہیں حالانکہ ان سے کوئی خارجی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا جیسے گانا جو فی نفسہ قابل آرزو اور لذت بخش ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جن میں علم اور صحت وغیرہ داخل ہیں کہ وہ فی نفسہ بھی پسندیدہ ہیں اور ان سے اچھے نتائج بھی پیدا ہوتے ہیں۔ تیسری وہ قسم ہے کہ ایک چیز ہم کو ناگوار معلوم ہوتی ہے مگر پھر بھی کسی اچھے نتیجے کی امید میں ہم

اس کو کرتے ہیں مثلاً ورزش، طبابت، تیمارداری، رُپیہ کمانے کی کوشش وغیرہ وغیرہ۔ کوئی شخص ان کو ان کی ذاتی لذت یا خوبی کے لیے پسند نہیں کرتا لیکن اچھے نتائج کے لیے ان کا کرنا بھی ناگزیر ہوتا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ عدل ان تینوں میں سے کس قسم میں داخل ہے۔

سقراط نے کہا کہ میں اس کو دوسری قسم میں شمار کرتا ہوں کہ وہ فی نفسہ بھی خیر ہے اور اس سے نتائج بھی اچھے پیدا ہوتے ہیں۔

گلو کون۔ تو پھر اس بارے میں تمھاری رائے سارے جہان سے الگ ہے کیوں کہ تمام دنیا اس کو اس تیسری ناگوار قسم میں شمار کرتی ہے۔ کبھی شہرت کی خاطر اور کبھی اچھے نتائج کی خاطر اس کو کڑوی دوا کی طرح پینا پڑتا ہے لیکن خود اس کی خاطر کوئی اس کو گوارا نہیں کرتا۔ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ عدل و آئین کا ماخذ کیا ہے۔

لوگوں کو خیال ہوا کہ بغیر عدل کے مطلق العنانی سے زندہ رہنا ملے تو بہت عمدہ زندگی ہو لیکن اگر ہم مظلوم ہوں تو بڑی مصیبت ہوگی اس مصیبت سے بچنے کے لیے مصلحت یہی ہے کہ ہر ایک ظلم کی لذت کو اس شرط پر چھوڑ دے کہ کوئی دوسرا بھی اس پر ظلم نہ کر سکے۔ فیصلہ یہ ہوا کہ نہ ہم کسی پر ظلم کریں نہ کوئی ہم پر ظلم کرے۔ اسی فیصلے سے معاہدے اور آئین ظہور میں آئے۔ جو کچھ معاہدوں میں ملو ہو گیا اس کا نام عدل رکھ دیا گیا۔ آئین بے ندی کی فطری خواہش اور مظلوم ہو کر ظلم سہنے سے بچنے کی ضرورت کے درمیان ایک سمجھوتے سے پیدا ہوا ہے۔ اس کو کوئی شخص فی نفسہ خیر نہیں سمجھتا بلکہ ایک ضروری لیکن مقابلتا اونے درجے کی مصیبت سمجھ کر نفع و ضرر کا حساب لگا کر گوارا کر لیتا ہے۔

عدل کے طالب وہی ہوتے ہیں جن میں قانون سے بالاتر رہنے کی قوت نہیں ہوتی۔ عادل اور غیر عادل دونوں کو مطلق العنان قوت دے کر دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ ان میں کچھ بھی فرق نہیں رہتا دونوں جس طرح جی چاہے گا اپنی اغراض کو پورا کریں گے، عادل بھی قانون کا نام نہیں لے گا۔ کہتے ہیں کہ گانگس ایک گڈ ریا تھا اس کو ایک جادو کی انگوٹھی ہاتھ لگی وہ اس انگوٹھی کو پہنے رہتا تھا اس کو اندر کی طرف گھماتے سے وہ دنیا کی نظروں سے غائب ہو جاتا اور پھر پلٹ دینے سے موجود ہو جاتا تھا۔ اُس نے گڈ ریوں کے مجمع میں یہ کرتب دکھایا سب اُس سے مرعوب ہو گئے اور اس کو اپنی طرف سے بادشاہ کے دربار میں نمائندہ کر کے بھیجا۔ دربار میں پہنچ کر اُس نے ملکہ کو ورغلا یا، بادشاہ کو قتل کر دیا اور خود بادشاہ ہو گیا، کیوں کہ وہ جو چاہتا تھا کرتا تھا اور کوئی اس کو پکڑ نہیں سکتا تھا میں یہ کہتا ہوں کہ کسی انسان کو بھی اگر گانگس کی انگوٹھی مل جائے تو وہ یہی کرے گا جو گانگس نے کیا۔ اتنا فطری ذوقِ عدل کسی میں نہیں کہ ایسی قوت کے باوجود پابند آئین رہے۔ آؤ دو شخصوں کا مقابلہ کریں ایک کا بل غیر عادل اور دوسرا کا بل عادل۔ فرض کرو کہ پورا غیر عادل شہنشاہ بڑا مکار۔ معائنہ فہم اندر دیر ہی، قوتِ بیان کا بھی مالک ہو، ریاکار ایسا ہو کہ سب کچھ کرنے کے باوجود بھی لوگوں کی نظروں میں معتبر بنا رہتا ہو، کبھی غلطی کر بیٹھے تو صفاتِ نیچ کر بکل جاتا ہو، دولت پیدا کر کے کثرت سے اپنے خیر خواہ پیدا کر لیتا ہو جو ہر حالت میں اس کی مدد کرنے پر آمادہ رہتے ہیں، ضرورت پڑے تو زبردستی سے بھی اپنا مقصد حاصل کر سکتا ہو۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا شخص ہی نہایت شریف النفس، صرف عادل دکھائی دیتا اُس کو گوارا نہیں بلکہ حقیقی عدل اپنی نظرت میں رکھتا ہو۔

ابن الوقت نہیں ہو، موقع دیکھ کر اصول نہیں بدلتا بلکہ عدل پر قائم رہتا ہو۔
لوگ غلط فہمی سے اس کو دشمن سمجھتے ہیں لیکن وہ مدح و ذم اور نفع و نقصان
کی پروا نہیں کرتا۔ سمجھ لو کہ ایسے آدمی کی کیا زندگی ہوگی سوا اذیت کے
اسے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ ممکن ہو اُسے کوڑے پڑیں اس کی آنکھیں نکال دی
جائیں اور اُسے مصلوب کر دیا جائے۔ اس وقت اس کو معلوم ہوگا کہ عدل
ایک دھوکا تھا۔ نہ انسانوں نے اس کو سزا دیا اور نہ دیوتاؤں نے اور نہ
کسی اور نے اس کی مدد کی۔

اس کے بعد گلوگون کے بھائی نے اپنے بھائی کی تائید میں کچھ کہنا
شروع کیا۔

معلم، مویوب اور بچوں کے والدین اُن کو نیک بننے کی تلقین کرتے
رہتے ہیں اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ان کو صحیح معنوں میں عادل بنانا
چاہتے ہیں بلکہ فقط یہ چاہتے ہیں کہ وہ شریف مشہور ہو جائیں اور معتبر شمار
ہوں تاکہ ان کو مال دولت عہدہ شادی بیاہ ان تمام امور میں کامیابی
حاصل ہو، کوئی نہیں چاہتا کہ یہ بچے عادل ہو کر سوسائٹی میں ہر چیز سے محروم
ہو جائیں کیوں کہ اگر وہ سچ بچ عادل ہوئے تو دنیاوی چیزوں اور راحتوں
میں سے اُن کو کچھ بھی حاصل ہونے کا احتمال نہیں رہے گا تعلیم بھی ان بچوں کو عجیب
و غریب دی جاتی ہے کبھی تو آخرت میں جنت کا نقشہ کھینچ کر انہیں بتایا جاتا ہے
کہ نیک آدمیوں کو ایسی ایسی لذتیں ملیں گی اور کبھی کہا جاتا ہے کہ بعض اوقات
دیوتا نیکوں کو بڑی اذیتوں میں مبتلا کر دیتے ہیں اور بدوں کو لذتیں عطا
کرتے ہیں اور بعض دردیش بھی گھر گھر پھرتے ہیں کہ معقول نذرانہ دلو اور
تو تمہارے اور تمہارے آبا و اجداد سب کے گناہ دھوا دیتے ہیں اور قربانیوں

سے دیوتاؤں کو راضی کر لیتے ہیں۔ اس سے بچوں کے دل میں یہ بات بٹھ جاتی ہے کہ حقیقی عدل کوئی ایک حالت ہے۔ گناہ کرو لذتیں اٹھاؤ اور ریکاری سے معتبر بنے رہو۔ یہی سب سے اچھا طریق ہے۔ بخل میں قرآن اور دل میں شیطان۔ خطیب اور وکیل بھی لوگوں کو یہی سکھاتے ہیں کہ سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنا ضروری نہیں اصل مقصد یہ ہونا چاہیے کہ تمھاری جو غرض ہو اس کو زور بیان سے صحیح ثابت کر دو۔ اس فن کی تعلیم ہوتی ہے اور بڑی قدر کی جاتی ہے معزز لوگ بڑی بڑی رمتیں دے کر اپنے بچوں کو یہ تعلیم دہاتے ہیں۔ شاید ہی کوئی اللہ کا بندہ ایسا ہو جو ہر قسم کی قوت حاصل ہوتے ہوئے بھی عدل کو فی نفسہ خیر اور سعادت سمجھ کر برقرار رکھ سکے۔ جو مذہب لوگوں میں رائج ہے اس نے بھی خود نیکی میں کوئی حسن نہیں سمجھ اگر نیکی خوش گوار چیز ہوتی اور خود آپ ہی اپنا اجر بدسکتی تو لوگوں کو اس طرح تعلیم نہ دی جاتی کہ عدل کر د کیوں کہ اس سے بہت عزت اور بہت شہرت حاصل ہوگی اور طرح طرح کے مفاد حاصل ہوں گے اگر دنیا میں نہیں تو آخرت میں تمام مستوعہ لذتیں تم کو عطا کی جائیں گی۔ ہم نے کسی کو یہ بتاتے ہوئے نہیں سنا کہ نیکی یا بدی کا خود انسان کی فطرت اور اس کی روح پر کیا اثر پڑتا ہے۔ اندرونی اثرات بتانے کی بجائے خارجی انعام و عذاب ہی سے کام لیا جاتا ہے جس سے لوگوں میں یہ یقین عام ہو جاتا ہے کہ نیکی میں فی نفسہ کوئی سعادت اور مسرت نہیں، اس کی تلخی کو آئندہ نفعوں کی خاطر گوارا کر لینا چاہیے جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ خواہ کوئی خدا یا انسان دیکھنے والا ہو یا نہ ہو نیکی اور بدی لازمی قوانین کے ماتحت روح کے اندر صحت یا غرابی پیدا کریں گی تب تک کسی کی فطرت عدل کی طرف راغب نہیں ہو سکتی۔ اس چیز کے

ثبوت کی ضرورت ہے کہ نیکی خود سب سے بڑا اجر اور بدی خود سب سے بڑی سزا ہے۔ میں سمجھنا چاہتا ہوں کہ عدل کی ماہیت کیا ہے؟
 یہاں پہنچ کر سٹراٹو یا افلاطون نے ایک عجیب گریز پیدا کیا۔ اس کے ذہن میں اخلاقیات اور سیاسیات دو الگ الگ موضوع نہیں۔ اس سوال کے جواب میں وہ ایک بیک فرد سے جماعت کی طرف آنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ عدل کی بحث فرد کے متعلق بھی ہوتی ہے اور جماعت کے متعلق بھی اور خیال یہ ہے کہ عدل کی جو کچھ ماہیت بھی ہو وہ فرد میں بھی پائی جاتی ہے اور جماعت میں بھی۔ جو کچھ فرد کی فطرت میں باریک خط میں لکھا ہے وہ جماعت میں جلی حروف میں ملتا ہے۔ اگر کسی کی آنکھوں کا امتحان کرنا ہو تو پہلے اس سے جلی حروف پڑھواتے ہیں۔ آؤ اسی اصول پر ہم پہلے جماعت کا معائنہ کریں اور دیکھیں کہ اس میں عدل کی کیا صورت ہے یا ہونی چاہتی ہے۔ آؤ دیکھیں کہ سلطنت کیسے وجود میں آتی ہے کیوں کہ اس کے ارتقا میں عدل و آئین کا بھی ارتقا سمجھ میں آتا جائے گا۔

آدمی کو خوراک چاہیے، کچھ پوشاک چاہیے اور رہنے کو کسی قسم کا مکان چاہیے۔ کاشت کاری، معماری اور بافندگی کی ضرورت سے کم از کم چار پانچ آدمی ایک جگہ جمع ہو کر رہیں گے۔ ایک شخص اگر ایک ہی کام کرے تو وہ اچھا کرنے لگا۔ اس میں مہارت اس کو زیادہ ہوگی۔ تقسیم کار ظہور میں آئے گی۔ اس سے مبادلے کی ضرورت پڑے گی۔ ہر قسم کے ضروری پیشے پیدا ہو جائیں گے، برتھنی لوہار وغیرہ سب موجود ہو جائیں گے ایسی ضروریات پیدا ہو جانے کی وجہ سے جو اس بستی میں اچھی طرح پوری طرح نہیں ہو سکتیں باہر سے مال کی درآمد کی ضرورت ہوگی۔ اپنا

وافر مال اس کے عوض :۔ ہر جتنا پڑے گا۔ اپنی خاطر نہیں تو دوسرے شہروں کی خاطر شتف تمام کی چیزیں بنانا پڑیں گی، تجارت شروع ہو جائے گی۔ تھوک فروشی بھی ہوگی اور خردہ فروشی بھی وغیرہ۔ مبادلے کی دفتوں کو رفع کرنے کے لیے کوئی سکہ جاری کرنا پڑے گا، منڈیاں بنانا پڑیں گی، اگر معاملات یہیں تک رہیں تو ان لوگوں کی زندگی بہت سادہ اور خوش گوار ہوگی۔

اپنے کھانے پینے پھینے کا سامان یہ لوگ پیدا کر لیتے ہیں، نان گرم اور آب خشک سے مطمئن ہیں، اعتدال کے ساتھ شراب خانہ ساز بھی پی لیتے ہیں۔ اُن کی زندگی میں بہت جھگڑے نہیں ہیں۔ اولاد پیدا کرتے ہیں لیکن تعداد کو حدود کے اندر رکھتے ہیں (کیسے؟ ضبطِ تولید سے یا بچہ کشی سے؟) پھل، ترکاریاں، زیتون کچھ مسالے بھی چٹنی سے کے لیے انہیں مل جاتے ہیں۔ اس پر معترض نے کہا کہ خنزیروں کا شہر بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ سقراط نے پوچھا کہ، اور کیا چاہتے ہو، معلوم ہوا کہ تمہیں صرف مملکت نہیں بلکہ آرایشِ دنیا ویش اور راحت و عشرت والی مملکت چاہیے۔ بہت اچھا یوں ہی یہی زندگی زیادہ پیچیدہ ہو جائے گی لیکن اس سے عدل اور بے عدلی کا ظہور بھی اچھی طرح ہو سکے گا۔ مصوٰر، مطرب، رقیص، سنگ تراش، دایہ، مشطہ، بادرچی، حجام سب کی ضرورت ہوگی۔ طبیبوں کا ہونا بھی لازمی ہوگیوں کہ اس انداز کی عیش پسندی کی زندگی میں صحت کا خراب ہونا لازمی ہو۔ عیش طلب لوگ اور اُن کی خدمتیں کرنے والے، ان سب کے لیے بہت سامانِ حیات چاہیے، کثیر تعداد میں مفت خوروں کی پرورش کچھ آسان کام نہیں، کسی ہمسایہ مملکت پر چپا مارنا پڑے گا، جو قوم ناجائز طور پر اپنی ضرورتیں بڑھائے گی وہ غارتگری کے بغیر کس طرح زندہ رہے گی۔

تمام اور سیاسی خرابیاں جس طرح اس فہم کی زندگی سے پیدا ہوتی ہیں اسی طرح جنگ بھی اس کا ایک تلخ مٹرہ ہے۔ ہمسایہ مملکت بھی اگر اس مصیبت میں حصہ نہیں لگتی ہو تو ہماری چشمِ حرص اس پر ہوگی اور اس کی ہم پر، خطرے کی وجہ سے بڑی تعداد میں بعض شہریوں سے اور کام کاج چھڑا کر ان کو فقط قتل و غارت گاہ بن سکھایا جائے گا۔ اس طبقے کو فقط جان و مال کو تباہ کرنا آتا ہے کچھ پیدا کرنا تو آتا نہیں سوا اس کے کہ کسی ہمسایہ مملکت پر کام یاب ڈاکہ ڈال سکیں۔ سپاہی ایسے لوگوں میں سے چنے جائیں گے جو خوب مضبوط اور جیوت ہوں لیکن ان کے متعلق خطرہ رہے گا کہ یہ اپنا جوش پیکار ایک دوسرے کے خلاف صرف نہ کرنے لگیں۔ ان کے لیے ضروری ہوگا کہ آپس میں نرمی اور مودت برتن اور دشمنوں کے خلاف شدت۔ گتوں میں یہ متضاد صفات موجود ہوتی ہیں۔ کتے دوست دشمن کو پہچان کر چلتے ہیں کتا اپنے عمل کو اس علم پر ڈھالتا ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی ایک قسم کا فلسفی ہے لہذا کتے کے علم سے حسبِ موقعِ حلم بھی پیدا ہوتا ہے اور جنگ جوش بھی۔ ہمارے مجاہد کو جنگ جوش نہیں بلکہ حکمت جوش بھی ہونا چاہیے حکمت بغیر تعلیم کے کیسے پیدا ہوگی۔ ثابت ہوا کہ ان کی تعلیم بھی ضروری ہوگی۔

ابتدائی تعلیم کی اہمیت بہت زیادہ ہے کیوں کہ اس عمر میں طبیعت بہت زیادہ اثر پذیر ہوتی ہے اور ہر خیال پتھر پر لکیر ہو جاتا ہے۔ بچپن میں جو گانے ان کو موسیقی اور شعر کی خاطر سکھائے جاتے ہیں ان پر بڑے زور کا احتساب قائم کرنا ہوگا۔ ہر مراد سنہری اوڈ میں کثرت سے سبھوٹی اور مخرب اخلاق کہانیاں ملتی ہیں۔ بد معاش، زانی، چور، حرص، حاسد دیوتا سب بچوں کے سامنے اس عمر میں پیش کیے جاتے ہیں اور یہ کس قدر خطرے کی بات ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس دیوالا میں گہرے رموز پنہاں ہیں اور یہ باتیں محض تشبیہی اور تمثیلی ہیں اگر ایسا ہو بھی تو بچے ان رموز تک تو نہیں پہنچ سکتے۔

ظاہری معنوں کو اس سمجھ کر وہ ہمیشہ کے لیے اپنے اخلاق خراب کر لیں گے۔
 بچوں کی کتابیں کس اصول پر لکھی جائیں یہ بڑی ذمہ داری کا کام ہے۔
 بچوں کی دنیات میں یہ تعلیم نہیں ہونی چاہیے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ خدا ہی
 کرتا ہے ان کو فقط یہ بتانا چاہیے کہ خدا فقط اچھی باتیں کرتا ہے، شر کو بھی خدا
 کی طرف منسوب کرنا بڑا ظلم ہے۔ ان کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ خدا جسے جیسا
 چاہتا ہے بنا دیتا ہے، کسی کو جہنم کے لیے بناتا ہے اور کسی کو جنت کے لیے۔
 جب وہ کسی کو تباہ کرنا چاہتا ہے تو پہلے اُسے گناہ میں مبتلا کر دیتا ہے۔ پہلا
 اصول یہ ہے کہ خدا کو خیر مطلق کے طور پر پیش کیا جائے۔

دوسرا اصول خدا کے بارے میں یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنی فطرت نہیں
 بدلتا، خدا میں سب صفات حسنہ کا کمال ہے اس کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔
 بہرہ دہیے دیوتاؤں کو بچوں کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہیں، خدا
 صداقتِ مطلقہ ہے اور صداقتِ مطلقہ میں کوئی تغیر ممکن نہیں۔

اعلیٰ حقائق کو اور تجریدی تصورات کو بچوں کے ذہن نشین نہیں
 کر سکتے ان کی تعلیم میں لازمی ہوگا کہ دروغ مصلحت آمیز کو جائز سمجھا جائے
 یہ دروغ کمینہ جھوٹوں کی قسم کا نہیں۔ کسی انسان کو تعلیم دینا ناممکن ہے جب
 تک کہ اس کی عقل کے مطابق اس سے گفتگو نہ کی جائے۔ اگر ایسا نہ کیا
 جائے تو بجائے فائدے کے اس کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اچھے
 اخلاقی اصول قصوں اور کہانیوں میں پیش کرنے ہوں گے جن کی کوئی
 اصل نہیں۔ لیکن اگر بچوں کو ساتھ یہ بھی کہ دیا جائے کہ یہ محض قصے ہیں تو
 تمام اثر ہی جاتا رہے گا اس شرعی دروغ مصلحت آمیز کا کام اعلیٰ
 درجے کے مرشدوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے جو اس کا ضروری اور جائز

استعمال کر سکیں۔ مذہبی روایات میں تاریخی حقیقت پر ان کی اخلاقی حقیقت مقدم ہے۔

اس وقت بھی مذاہب میں یہ عمل جاری ہے، حکمت و اخلاق کی ترقی کے بعد جو واقعات اور روایات اخلاقی احساس کو بھٹو کر لگاتے ہیں ان کی معنوی تاویل کر لی جاتی ہے، اس انداز تاویل سے دور حکمت میں بھی عنیات دوش بدوش چلتی رہتی ہیں۔ جو قصہ واقعات قابل قبول نہ ہو اس کو فلسفے اور شاعری میں تحویل کر لیا جاتا ہے، اس شکل میں وہ کام دیتا رہتا ہے اور حکما کی زبان پر بھی جاری رہتا ہے۔ فقط وہ جھوٹ خطرناک ہے جو روح کے اندر خرابی پیدا کرے۔ تمثیل نگاروں کے جھوٹ اور شاعروں کے مبالغے اور تصورات رائیاں اگر اخلاقی غرض سے استعمال کی جائیں تو روح پر ان کا کوئی بڑا اثر نہیں پڑتا۔ اس جھوٹ سے بچنا چاہیے جو روح کے انداز نگاہ کو غلط کر دے۔ اصل خطرہ معنوی جھوٹ میں ہے لفظی جھوٹ میں نہیں۔ جھوٹ غذا نہیں ہے اس کو فقط ایک روحانی طبیب بطور دوا استعمال کر سکتا ہے۔

غیر ضروری طور پر جہنم کے بھیانک نقشے کھینچنا جس سے طبیعت میں خوف طاری ہو جائے مجبوروں کی تعلیم کے لیے درست نہیں۔ بہادر بنانے کے لیے خوف طاری کرنا ایک حماقت ہے۔ موت کے بھی ایسے نقشے نہیں کھینچنے چاہیے جن سے وہ ایک ناقابل برداشت مصیبت معلوم ہو۔ اسلاف پر نوحہ خوانی کرنا طبیعت میں بزدلی، انفعال اور زبونی ہمت پیدا کرنا ہے۔ مرثیہ گوئی اور نوحہ خوانی عورتوں اور ادستہ درجے کے انسانوں کا کام ہے۔ اس سے شجاعت کے تمام جوہر تباہ ہو کر

غلامانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔

بچوں کو ضبط نفس اور ضبط احکام کی تعلیم دینی چاہیے۔ اختلال اور عفت کے بغیر انسان کوئی کمال پیدا نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کے قصوں میں پُر خوری اور شراب خواری کی تعریفیں ان پر بہت غلط اثر ڈالتی ہیں۔ وہ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ جو کچھ دیوتاؤں کے لیے جائز ہے وہ ہمارے لیے بھی جائز ہے۔ اس قسم کے قسے بھی بچوں کے سامنے نہیں دہرانے چاہئیں کہ دنیا میں ایسی اندھیر نگری ہے کہ اس میں نکار اور بد معاش بڑے مزے کرتے ہیں اور نیک لوگ ہر قسم کی مصیبت کھگتے ہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ عدل میں دوسروں کا فائدہ ہے اپنا کوئی فائدہ اس میں نہیں ہوتا۔

اس کے بعد افلاطون شاعروں، ڈراما نویسوں اور ایکسٹروں (اداکاروں) کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہ ایک عام فائدہ ہے کہ اگر کوئی فن لطیف کسی مصلح اخلاق کے زمانے میں نخطاط میں آگیا ہو اور ادبی درجے کے انسانوں اور افسانوں کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو تو وہ مصلح اخلاق اس فن کا مخالف ہو جاتا ہے۔ افلاطون شاعروں کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے زمانے کے شعرا دیوتاؤں کے مخرب اخلاق قسے دہراتے تھے۔ وہ چند اچھے اخلاق کی تعلیم دینے والے شاعروں کے وہ سب شاعروں کو اپنی مجذوبہ مہاکت میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ خود ہمارے زمانے میں جب شاعری حقیقی اور بلند احساسات سے معرا ہو گئی تو خود ایک بڑے شاعر کو کہنا پڑا کہ یہ شعر و قصائد کا تپا پاک دفتر عفونتیں سنڈاس سے بدتر ہے۔

عبث جھوٹ بکنا اگر ناروا ہے تو وہ محکمہ جس کا قاضی خدا ہے
گنہگار واں چھوٹ جائیں گے سارے جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے
پیغمبر اسلام کے زمانے میں بت تراشی کا یہی حال تھا کہ فقط جھوٹے
دیوتاؤں کے بھدے مجتہد تراشے جاتے تھے اس کے سوا اور کوئی مصرف
اس کا نہیں تھا۔ اس زمانے میں اس جھوٹی اور مخرب اخلاق پرستش سے
بچانے کا یہی طریقہ تھا کہ اس فن کو ہی دھنکار دیا جائے۔ ہمارے زمانے
میں موسیقی بھی ایک مخرب اخلاق طبقے کے ساتھ وابستہ ہو گئی ہے اور یہی
جذبات کے اُبھارنے کا کام اس سے لیا جاتا ہے، اسی لیے پرہیزگار لوگ
خود موسیقی ہی سے پرہیز کرنے لگے ہیں۔ ڈرامے اور اداکاری کی نسبت
افلاطون کا خیال ہے کہ ہر کس و ناکس کی نقالی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کی
خود کوئی سیرت استوار نہیں ہوتی، اداکار جس کی نقل کرتا ہے اس کی سیرت
اس پر طاری ہونے لگتی ہے کیا شرم کی بات ہے کہ مرد عورتوں کا پارٹ کر رہے
ہیں۔ جھوٹ موٹ بچے جن رہے ہیں، رو رہے ہیں، سر پیٹ رہے ہیں،
بزدلوں، پاگلوں اور شرابیوں کی نقس اُتار رہے ہیں۔ ہمارا اصول یہ ہے
کہ ہر انسان کسی اعلیٰ سیرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے اور ہر قسم
کے ادنیٰ انسانوں کی نقس نہ اُتارے۔

اس کے بعد افلاطون موسیقی کی طرف آتا ہے وہ کہتا ہے کہ موسیقی کی کئی
قسمیں ہیں، ہر ایک کا اثر روح پر مختلف ہوتا ہے، موسیقی میں روح پر اثر
کرنے کی غیر معمولی قوت ہے اس لیے موسیقی پر بھی احتساب قائم ہونا چاہیے
جس طرح ہم نے مرثیہ گوئی کی شاعری کو ممنوع قرار دیا ہے اسی طرح ایسے
نغمے کو بھی ممنوع قرار دینا چاہیے جو نغمہ نہیں بلکہ نالہ ہے اور فریاد کی آواز ہے۔

اسی طرح ایسی موسیقی بھی ممنوع ہونی چاہیے جو مستی پیدا کرتی اور عیش و عشرت کے جذبات کو ابھارتی ہو فقط ایسی موسیقی کی اجازت ہونی چاہیے جو باشعوت کے جذبات کو ابھارے یا طبیعت کے اندر صلح، ہم آہنگی اور مذہبی احساس پیدا کرے۔ سازوں کا انتخاب بھی اسی لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ موزونیت، ہم آہنگی اور سادگی کی کیفیت روح میں پیدا کرنا موسیقی کا صحیح مقصد ہے۔ نباتات، حیوانات اور فطرت کا مطالعہ فنون لطیفہ کے ساتھ ساتھ اس کیفیت کو پیدا کر سکتا ہے۔ موسیقی پہلے غیر شعوری طور پر روح میں احساسِ حُسن پیدا کرتی ہے۔ خوب وزشت کی تمیز اس سے پیدا ہوتی ہے اس کے بعد عقل و شعور کے بیدار ہونے پر، روح اس غیر شعوری حقیقت کو حکمت اور شعور کی بنا پر پہچان لیتی ہے۔ کائنات کے اندر جو نظم پنہاں ہے اس کا جواب روح میں بھی موجود ہے۔ اندر اور باہر کی ہم آہنگی ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ ایک حسین اور ہم آہنگ نفس کا ایک حسین اور تندرست جسم کے ساتھ وابستہ ہونا گویا اعلیٰ درجے کے ساز سے اعلیٰ درجے کی موسیقی پیدا کرنا ہے۔ حقیقی عشق و عفت سے پیدا ہوتا ہے اور عفت جسمانی لذتوں کی دیوانگی کے بالکل مخالف ہے۔ موسیقی کا صحیح کام اس دیوانگی کو ابھارنا نہیں بلکہ اس کی جگہ روحانی ہم آہنگی کا پیدا کرنا ہے۔

جس طرح روح کے لیے نعمہ ہے اسی طرح جسم کے لیے صحیح خوراک اور ورزش ہے۔ روح رقت ہے اور جسم مغلول۔ اگر روح کی تربیت درست ہو جائے تو وہ جسم کو بھی درست کرے گی۔ تاہم کچھ عام ہدایات مفید ہوں گی۔ حکمت کے پاسبانوں کو شراب سے پرہیز کرنا چاہیے کیوں کہ اگر یہ خود ہی حواسِ باخہ ہوں تو کسی کی کیا حفاظت کریں گے۔ بعض قسم کی

ورزشیں سُستی پیدا کرتی ہیں اور صحت کو بھی خطرے میں ڈال دیتی ہیں۔ ایسی ورزشیں مجاہدوں کے لیے ٹھیک نہیں۔ مجاہدوں کو پاسبانوں کی طرح ہلارہ رہنا چاہیے اور جسموں کو ایسا بنانا چاہیے کہ خوراک اور آب و ہوا کی تبدیلیاں اُن پر مضراثر نہ کر سکیں۔ جہاں پر خوری شروع ہوئی وہاں عہدِ عنت بھی لازمی ہے، بیماریاں اور حق تلفیاں شروع ہو جائیں گی اور وکیلوں اور طبیعوں کی بن آئے گی۔ کیا شرم کی بات ہے کہ کوئی شخص ایسی بیماری میں مبتلا ہو جو کسی دبا کی وجہ سے نہیں بلکہ اُس کی غلط خوری، درغلط کاری کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ طب کا فن ایک غلط راستے پر پڑ گیا ہے۔ بیماری اور بیماریاں کی زندگی کو دراز کرنا اس کا کام ہے۔ ایک بدعادتوں والا امیر کس کس جتن سے اپنی ناتواں زندگی سے چمٹے رہتا چاہتا ہے اور طبیب اس بارے میں اس کی مدد کرتے رہتے ہیں۔ بے کاروں ہی کو بیمار ہو سنے کی فرصت ہوتی ہے۔ اصول یہ ہونا چاہیے کہ جو پاکار اور تندرست ہو کر زندہ رہ سکتا ہے وہ زندہ رہے اور جو محض بے کار زندگی کو دوڑ تک گھسیٹنا چاہتا ہے اس کی کوئی مدد نہ کی جائے۔ طبیعوں کا امام اسکلیپیوس اور اس کے فرزند اسی اصول پر طبابت کرتے تھے۔ بے کاروں کو اور بیماریوں کی بیماریاں اور ناتواں اولاد کو زندہ رکھنا گنہ سمجھتے تھے۔ اگر کوئی دیانت دار کو راءِ آدمی اتفاق سے بیمار ہو جائے تو اس کا علاج کر دیتے تھے یا اگر کوئی زخمی ہو جائے تو اس کی معادنت کرتے تھے۔ وہ بداعتدال آدمیوں کو مصنوعی سہارے نہیں دیتے تھے خواہ وہ کتنی کثیر رقمیں اُن کے سامنے پیش کریں۔

یہاں طبیعوں اور قانیوں کے متعلق ضمناً ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ”بیبیوں کے لیے بہتر ہوگا کہ جن بیماریوں کا وہ علاج کرتے ہیں اُن کا تجربہ

وہ اپنے جسموں میں کرچکے ہوں یا قاضی مجرموں سے کہ حقہ آگاہ ہونے کے لیے خود مجرم رہ چکے ہوں۔ اس کا جواب افلاطون یہ دیتا ہے کہ طبیب اگر خود بیمار رہ چکا ہو یا اب بھی مبتلا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں کیوں کہ دوسروں کا علاج اپنے جسم سے نہیں کرتا بلکہ اپنی عقل سے کرتا ہے لیکن قاضی اپنے نفس سے دوسرے کے نفس کی تہذیب کرتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کا اپنا نفس بے لوث ہو مجرموں کے فقط مشاہدے سے اس کو مجرموں کا کافی علم ہو سکتا ہے۔ سابق مجرم کو اگر عتاب یا تاعنی بتا دیا جائے تو وہ ہر ایک کو اپنے اوپر قیاس کر کے غلطی کرے گا، نیک کو بدی کا علم ہو سکتا ہے لیکن بد کو نیکی کا علم نہیں ہو سکتا۔ اگر موسیقی نے روح میں توازن پیدا کر دیا ہو اور صحیح خوراک اور ورزش سے جسم تندرست ہو گیا ہو۔ تو نہ قاضی کی ضرورت ہوگی نہ طبیب کی۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ورزش جسم کی خاطر ہے اور موسیقی روح کی خاطر حقیقت میں دونوں روح ہی کی خاطر ہیں جسم کی تندرستی روحانی صحت کا ایک ذریعہ ہے۔

ورزش اور موسیقی دونوں میں اعتدال کی ضرورت ہے۔ زیادہ ورزش سے بہیمیت ظاہری ہوگی اور روح میں کشمکش پیدا ہونی شروع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی حکیمانہ مزاج کا عظیم شخص بہت زیادہ نعمت سنا رہے تو اس میں ڈھیلا پن پیدا ہو جائے گا۔ اس سے انفعالی پیدا ہوتا اور فاعلیت کا جذبہ کم ہوتا جاتا ہے۔ اگر سننے والے میں جوشِ عمل پہلے ہی کم تھا تو وہ ختم ہو جائے گا اور اگر بہت زیادہ تھا تو اس میں خراب عصبی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ زیادہ خوراک اور ورزش سے ہو سکتا ہے کہ بہادری بڑھ جائے لیکن آدمی غبی ہو جائے گا۔ وہ ایک درندہ کی طرح ہو جائے گا کہ ایک دم کسی پر پل پڑے لیکن عقل و حکمت کی بات شکل سے اس کی سمجھ میں آئے گی۔ خوراک و ورزش اور موسیقی

کو خاص حدود کے اندر رکھ کر بے انتہا فائدہ ہو سکتا ہے لیکن حدناشناسی سے بڑے نقصان کا احتمال ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس تعلیم و تربیت کے علاوہ حکم رانوں میں اور کس قسم کی صفات ہونی چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ تعلیم خواہ کیسی ہی عمدہ ہو عمر کی پختگی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ پختہ عمر لوگوں میں سے پختہ عقل و اخلاق والے لوگ منتخب کرنے ہوں گے جو زندگی کے مختلف دوروں میں سے گزرتے ہوئے عقل و اصول کی پختگی کا ثبوت دے چکے ہوں، لذتوں کے مقابلے میں ضبط نفس اور خطروں کے سامنے بہادری کا اظہار کر چکے ہوں، اس کا رنڈا رہنے میں صحیح و سالم رہے ہوں، جن کے تمام کمالات ہم آہنگ ہو کر فلاح عام میں لگے ہوں۔ حقیقت میں انہی سرد و گرم زمانہ چنیدہ، جہاں دیدہ اور پختہ عقل کے لوگوں کو حکم ران یا پاسباں بنانا چاہیے ان کے مقابلے میں صالح نوجوانوں کو عسکری کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ طبقہ جوانی سے پختہ عمری کی طرف عبور کرنے لگے تو ایک اور ذریعہ مصلحت آمیز سے کام لینا چاہیے۔ اُن کو یہ یقین دلانا چاہیے کہ یہ ایک فریب نظر تھا کہ تم مختلف والدین کی اولاد ہو، حقیقت میں زمین ایک رحم مادر ہے جس میں تم سب اکٹھے جنین سے جوانی تک تیار ہو رہے تھے تم سب آپس میں بھائی بھائی ہو تم سب پر اپنی ماں کی خدمت کا حق واجب ہے۔ تم سب کی فطرتوں میں تھوڑا بہت فرق اس لیے رکھا ہے کہ تم مختلف قسم کے کام خوبی سے انجام دے سکو۔ تم میں سے جو حکیم و حاکم بننے کے اہل ہیں وہ سونا ہیں جو مجاہد ہیں وہ چاندی ہیں۔ کاشت کار اور دست کار مٹی اور لولا ہیں۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ سونے کے والدین کے ہاں چاندی کا بیٹا پیدا ہو جائے یا اس کے برعکس۔ اس لیے محض پیدائش کے اتفاق سے ذات پات اور کام کا ج معین نہیں ہونا چاہیے۔ حکیم کا بیٹا اگر سپاہیانہ فطرت کے

پیدا ہوا ہو تو اس کو زبردستی حکم نہیں بنانا چاہیے۔ جماعت کا نظم ایسا ہونا چاہیے کہ اوپر سے نیچے اترنے اور نیچے سے اوپر چڑھنے کا موقع ہر فرد بشر کے لیے حسب استعداد کھنڈا رہے ورنہ ذاتوں اور طبقوں کی تقسیم مہل ہو جائے گی۔ ادنیٰ اعلیٰ پر حکم راں ہو جائیں گے۔ دست کار اور کاشت کار اور بزدل لوگ سپاہی بنے رہیں گے نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی جماعت کم زور ہو کر تباہ ہو جائے گی۔

ان پاسپانوں کی زندگی مجاہدانہ ہونی چاہیے۔ شہر سے باہر کسی اونچی جگہ پر ان کے خیمے ہونے چاہئیں جہاں یہ شہر کے جھگڑوں سے بھی لگتے ہیں اور سرمد کی دشمنوں سے حفاظت کر سکیں۔ شہر کی زندگی کی عشرت پسندی و جڑیں ان کو پاب نون کی بجائے بھیڑیے بنا دے گی۔ ان کی رہنے کی جگہ اور خوراک صاف ستھری اور صحت بخش ہونی چاہیے۔ ان میں سے کسی کی کوئی ذاتی جائیداد نہ ہو ان کا کھانا پینا مشترک ہو۔ ان کو یہ یقین ہونا چاہیے کہ زبردستیم خاک و ہڈی اور گندگی ہو، جلی دولت نفس کی پاکیزگی اور قوت روحانی ہو جو ان کو حاصل ہو۔ اگر ذاتی ملکیت میں یہ ایک دوسرے کا مت بدلہ کرنے لگیں تو یہ خانہ داروں اور تاجروں کی طرح حریص ہو جائیں گے۔ اپنے گھر بار اور کاروبار و آدمی غم عشق سے محروم ہو کر غم روزگار میں پھنس جاتا ہو اور کبھی بے لوث زندگی میں کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ مال و اولاد و روحانی زندگی اور اخلاقی پاکیزگی کے لیے فتنہ عظیم ہیں۔

اس پراڈائی سنٹوس نے اعتراض کیا کہ تم اس اعلیٰ طبقے کو تمام لذتوں سے محروم کر رہے ہو کیا یہ فطرت انسانی کے مطابق ہوگا کہ ادنیٰ طبقوں کے پاس اپنی خواہشات پوری کرنے کے لیے سب کچھ ہو اور حکم راں ہی محروم ہوں۔ اس کا جواب سقراط یہ دیتا ہے کہ اول تو میرا خیال ہے کہ یہ طبقہ مہل

مسترت اور سعادت سے محروم نہیں ہوگا لیکن اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ فقط ایک طبقے کی مسترت ہمارا مقصد نہیں ہے ہمیں تو ایک مکمل تصویر عادلانہ سیاست کی بنانی ہے۔ ہر خضو میں وہی رنگ بھڑنا ہوگا جو اس کے لیے موزوں ہے۔ یہ حماقت ہوگی کہ آنکھ کو اعلیٰ عضو جس سمجھ کر تمام اچھے رنگ، اسی میں بھر دیے جائیں۔ جماعت کی بحیثیت مجموعی سعادت مقصود ہے۔ دست کاروں اور کاشت کاروں کو رپیہ کمانے دو کہ وہ نہ زیادہ دولت مند ہونے پائیں اور نہ نان شبینہ کے محتاج۔ فالتو رپیہ اور افلاس دونوں مخرپہ عمل اور مخرپہ اخلاق ہیں۔ جو طبقہ ان میں سے کسی ایک بیماری میں مبتلا ہوگا وہ جماعت کے لیے کم زوری کا باعث ہوگا۔

پھر سقراط سے سوال کیا گیا کہ تمہاری یہ نصب العین جماعت کچھ زیادہ دولت مند نہیں ہوگی تو دولت مند سلطنتوں کے حملوں کو کیسے روکے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہمارے مجاہد، عیاش اور بے نظم قوموں کے مقابلے میں بہت قوی ہوں گے، ایمان اور اخلاق کی قوت سے ایک ایک دس دس پر بھاری ہوگا۔ اگر دو ممکنات مل کر ہم پر حملہ کرنا چاہیں تو ہم ان میں سے ایک کو کہہ سکتے ہیں کہ ہم مفلسوں کو فتح کر کے کیا لوگے ہمارے پاس؟ فقط شجاعت ہی اس سے فائدہ بخٹو اور ہمارے ساتھ مل کر دوسرے حریف حملہ کرو، مال غنیمت میں سے معقول حصہ تمہارے جانا۔ اس پر اڈائی منٹن نے پھر کہا کہ اگر بہت سے حریف مل کر تم پر حملہ آور ہوں تو پھر کیا کرے گے؟ اس پر سقراط نے کہا تم بھی کیسے بھولے آدمی ہو ملک تو اسی کو کہہ سکتے ہیں جس کا نقشہ ہم کھینچ رہے ہیں باقی ہر ملک حقیقت میں دو حصوں میں منقسم ہوتی ہے ایک امرا اور دوسرے فلاح کا طبقہ، ان میں سے ایک کو دوسرے سے کوئی ہمدردی نہیں ہوتی، حرص ان میں

ذرا بھوٹ ڈال سکتی اور ایک کو دوسرے سے دشت دگر بیان کر سکتی ہو۔
ایسی مملکتوں میں توحید مقصد کہاں اور توحید مقصد کے بغیر اصل قوت حاصل
نہیں ہوتی۔

باقی رہا یہ سوال کہ ہماری مجوزہ مملکت کی وسعت کتنی ہونی چاہیے۔
میں یہ سمجھتا ہوں کہ مملکت نہ بہت چھوٹی ہونی چاہیے اور نہ بہت بڑی۔ بہت
چھلی ہوئی مملکتیں ناقابل انتظام ہو جاتی ہیں اور بہت چھوٹی مملکت میں
تہذیب و تمدن کا عروج شکل ہو جاتا ہو۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ حکم راہوں کے
دل و دماغ کی تربیت صحیح ہو جائے تو باقی تمام قاعدے قانون خود ہی ٹھیک
ہو جائیں گے۔ میں اس شخص سے متفق ہوں جس نے یہ کہا کہ ایک قوم کے تراویں
کو بدل دو تو آہستہ آہستہ اس کے قوانین بھی بدل جائیں گے۔ گانے ترانے
ادبیات یہ چیزیں پہلے یوں ہی تفریح معلوم ہوتی ہیں لیکن رفتہ رفتہ قوموں کی
روحوں میں گھس کر بڑے بڑے انقلابات پیدا کرتی ہیں اگر بنیادیں ہی صحیح نہ
ہوں تو ہر قسم کی اصلاح کی کوششیں اسی قسم کی ہوتی ہیں جس طرح کوئی نیم حکیم
ایک دائم المریض شخص کی مرمت کرتا رہتا ہو، ادھر سے ٹھیک ہوا تو ادھر بگڑ گیا
علامات کے علاج سے کیا ہو سکتا ہو۔ غلطوں کا علاج کرنا چاہیے۔ صحیح تعلیم
و تربیت کا بندوبست کرو۔

دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اور کوئی حقیقی تبدیلی نہیں ہو سکتی جب تک دل نہ بدلیں۔

اس کے بعد مذہب کا سوال پیدا ہوتا ہو کہ لوگوں کا مذہب کیا ہوگا تو
سقراط اس پر جلدی سے گزر جاتا ہو کہ قومی مذہب ہی قائم رہنا چاہیے، فقط
دیوتاؤں کے افسانوں پر احتساب ہونا چاہیے تاکہ دیوتا قوم کے لیے اسوہ حسنہ

بن سکیں۔

اس پر سقراط حسب معمول تجاہل نہ رنانا نہ ست کام لیتا اور نہ وہی کہتا ہے کہ ابھی تک اچھی طرح معلوم نہیں ہوا کہ عدالت کی اصل ماہیت کیا ہے اور ذرا مزید تحقیقات کریں۔ کمال مملکت میں چار فضائل ہونے چاہئیں۔ حکمت، شجاعت، عفت، عدالت۔ ایک ایک کر کے ان کی ماہیت کو متعین کرنا چاہیے۔

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ہمارے حکم رانوں میں حکمت یا سیاسی عقل ہوگی وہ تمام مملکت کے اغراض و مقاصد کو صحیح طور پر دیکھ سکیں گے۔ یہ لوگ تعداد میں کم لیکن حکمت کے خزانہ دار ہوں گے۔ شجاعت کی صنعت کا کمال ہمارے سپاہیوں میں ہوگا۔ بہادری دو قسم کی ہوتی ہے، ایک تو وہ بہادری ہے جو بعض درندوں میں بھی پائی جاتی ہے اگر کوئی انسان شیر اور بھیڑیے کی طرح ہی بہادری ہو تو اس کو جانوروں پر کیا فوقیت ہوگی، اصل بہادری وہ ہے جو خطرات کے متعلق صحیح علم سے پیدا ہوتی ہے۔ نیک و بد کا صحیح امتیاز اس کی بنیاد ہونا چاہیے رنگ ریز جب کپڑے پر پتلا رنگ چڑھانا چاہتے ہیں تو پہلے اس کو اچھی طرح دھو لیتے ہیں جب خوب صاف کرنے کے بعد کپڑا رنگا جائے تو رنگ پختہ ہوتا ہے۔ تعلیم بھی اسی طرح کپڑے کی اصل زمین کو صاف کرتی ہے، اس کے بعد قوانین کے رنگ اس پر اچھی طرح چڑھ سکتے ہیں اور لذت و الم کا صابن وہ رنگ نہیں نکال سکتا۔ دانا بہادر پر چھوٹے خطروں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

عقل اور شجاعت دونوں سے زیادہ ہم آہنگی کا تصور اعتدال یا عفت میں پایا جاتا ہے۔ عفت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت کا اعلیٰ جوہر ادا کرنے جذبات اور شہوات کو اپنے تصرف میں رکھے۔ ہمارے مجوزہ مملکت میں عورتیں غلام اور ادائے طبقے، اعلیٰ طبقے کے زیر نگیں ہوں گے۔ اگر پوچھیے کہ اعتدال کی

صفت کس طبقے کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اعلیٰ اور اونے دونوں طبقوں کے ساتھ اعتدال کی ہر طبقے کو ضرورت ہے اور مختلف طبقوں کے باہمی رابطوں میں بھی اس کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ اعتدال سے اونی اعلیٰ اور متوسط طبقے ساز کے مختلف تاروں کی طرح مرتب ہوں گے۔ تار کوئی لمبا ہوتا ہے کوئی چھوٹا لیکن ہر ایک اپنی موزوں جگہ پر ہوتا ہے۔ اگر ہر طبقہ اپنی جگہ پر اپنے فرائض ادا کرے تو مملکت میں اعتدال اور ہم آہنگی پیدا ہوگی۔ اب رہ گئی وہ اصل چیز یعنی عدالت جس کی تلاش میں ہم ابھر اُدھر پھرتے رہے ہیں۔ گنہ گون دیکھنا یہ تمکار ہمارے ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ شکاری کتے کی طرح ہر طرف جھاڑیوں میں سونگھو۔ وہ حضرت لڑکا بغل میں ڈھنڈورا بھریں۔ عدالت اور کہاں ملے گی۔ ہم جو کچھ تلاش سے حاصل کرچکے ہیں کیا عدالت اسی کا نام نہیں ہے۔ ہم پہلے ہی تسلیم کرچکے تھے کہ اچھی مملکت وہ ہوگی جس میں ایک فرد اور ایک طبقہ ایک کام کا ماہر اور اس کے لیے مخصوص ہو اور وہ اپنا وظیفہ ادا کرے جب ہر فرد اور ہر طبقہ اپنا اپنا وظیفہ ادا کرے گا اور دوسرے کام میں دخل انداز نہیں ہوگا تو عدل بھلا اور کس چیز کا نام ہے۔ موچی بڑھئی کا کام کرنے لگ جائے تو اس میں زیادہ نقصان نہ ہوگا لیکن اگر کسی مملکت میں ایسی ہڑبونگ ہو کہ مزدور اور کاشت کار اور لہار، سپاہی اور مقنن بننے کے دعوے دار ہوں تو نظم و نسق کا خدا حافظ۔

افلاطون بڑا منطقی ہے لیکن فضائل کی تقسیم میں اس کی منطق نے جواب دے دیا ہے۔ اصل منطقی تقسیم وہ ہے جس میں ہر شق ایسی الگ الگ ہو کہ ایک کا دوسری سے خلط مبحث نہ ہو سکے لیکن افلاطون جو کچھ عفت و اعتدال کے

کے متعلق کہ چکا ہے اسی کو اب وہ عدالت قرار دے رہا ہے۔ شجاعت اور حکمت کو بھی جب وہ الگ الگ معین کرتا ہے تو اس کو کامیابی نہیں ہوتی، شجاعت کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیتا ہے اور جو شجاعت بے علم ہے اس کو دزدوں کی شجاعت کہتا ہے۔ اس کی ہر فضیلت میں علم بھی ہے اعتدال بھی اور ہم آہنگی بھی۔ اس میں افلاطون کا کچھ تصور نہیں۔ نفسی کیفیات کو پوری طرح الگ الگ خانوں میں نہیں رکھ سکتے انسانی نفس میں ایک وحدت ہے اور ہر پہلو دوسرے پہلو کے ساتھ وابستہ ہے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ چاروں فضائل ایک ہی فضیلت کے مختلف پہلو یا مختلف نام ہیں۔ نیکی کی حقیقت ایک ہی ہے۔ اور نیکیوں کو ایک دوسری سے الگ اس طرح کرنا کہ ایک کی کوئی بات دوسری میں نہ ہو نفسیات اور اخلاقیات دونوں کی رُو سے امر محال ہے۔ افلاطون کے ذہن میں زیر مطلق کا تصور یہ ہے کہ ہر ہستی ہر فرد ہر عضو ہر ملک ہر طبقہ اپنا اپنا مخصوص وظیفہ ادا کرنے۔ ہر فرد حد شناس اور حق شناس ہو تو اجزاء میں نظم قائم رہے گا۔ حکمت کثرت میں وحدت کی تلاش ہے، شجاعت علم کی بنا پر اس وحدت کو خطرے سے بچانا ہے عفت یا اعتدال مختلف عناصر کے حدود کے اندر رہنے کا نام ہے اور تمام عناصر کی ہم آہنگی کا نام عدالت ہے۔ یہ سب فضیلتیں ایک ہی ترستے ہوئے ہیرے کے مختلف پہلو ہیں، ایک ہی حین صورت ہے جس کو کبھی آگے سے دیکھ رہے ہیں کبھی پیچھے سے، کبھی ایک زاویے سے کبھی دوسرے زاویے سے سب جگہ عن صراہ تو اکی ہم آہنگی مقصود ہے۔ یہ ہم آہنگی فرد میں ہو تو وہ عادل ہے ورنہ سوسائٹی کے مختلف طبقوں میں ہو تو جماعت عادل ہے۔

جماعت میں عدالت کا معائنہ کرنے کے بعد اب افلاطون پھر فرد

کی طرف لوٹتا ہے اور اپنا یہ وعدہ پین کرنا، ہر کہ جماعت کے طبقے اور ان کے مختلف وظائف فرد کی فطرت کا آئینہ ہیں۔ فرد نفسیات میں تین ملکات ہیں جو جماعت کے تین طبقوں کے متوازی ہیں۔ مملکت افراد ہی کی فطرت کا آئینہ ہے، جو کچھ مملکت میں جلی حروف میں ہے وہ فرد میں باریک حروف میں موجود ہے۔ جس طرح مملکت میں تین خواص کی ضرورت ہے۔ حکمت، شجاعت اور عفت اسی طرح فرد کے نفس کے بھی تین حصے ہیں۔ جن قوموں میں کوئی ایک خصوصیت پائی جاتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس کا کوئی حصہ ان کے افراد میں بھی غالب ہے جیسے افراد ہوتے ہیں ویسی ہی اقوام بھی ہوتی ہیں جو ان پر مشتمل ہیں۔ مصری اور فنیقی دولت طلب اور حرص قومیں ہیں، ہماری قوم علم دوست ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے اکثر افراد میں نفس کا ایک پہلو غالب ہے اور ہمارے افراد میں نفس کا دوسرا پہلو۔ علم النفس میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ نفس انسانی واحد ہوتا ہے یا اس کے اندر مختلف اجزا اور ملکات ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے الگ بھی ہو سکتے ہیں۔ کیا ہم سوچنے میں ایک حصے کے، خواہش کرنے میں دوسرے حصے کے اور غضب میں تیسرے حصے کے زیر فرمان ہوتے ہیں یا پورا نفس ہر عمل میں شریک ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متضاد اور متناقض عمل تو نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کو پیاس لگی ہے نفس کا ایک حصہ پانی طلب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پانی پیو لیکن فرض کرو کہ وہ شخص روزے سے ہے اس کا عقلی حصہ کہتا ہے کہ خبردار مست پیو۔ یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ نفس کے دو حصے الگ الگ اور متضاد حکم دے رہے ہیں عقل اور خواہش

کے علاوہ ایک تیسرا حصہ نفس انسانی میں وہ بھی ہے جسے جذبہ یا جوش یا دلولہ کہہ سکتے ہیں۔ جذبہ محض خواہش سے الگ چیز ہے۔ ایک شخص ایک مقام کے قریب سے گزرا جہاں بہت سے مقتولوں کی لاشیں پڑی تھیں جن کے پاس ایک جلا دکھڑا تھا، اب اُس کے نفس میں کشمکش شروع ہوئی طبیعت چاہتی ہے کہ آگے بڑھ کر نظارہ کرے اور ساتھ ہی خوف اور نفرت اُس کو دُور بھاگنے پر مجبور کرتی ہے۔ پہلے تو وہ دُور بہت گیا مٹہ موڑ لیا اور آنکھیں بند کر لیں۔ اس کے بعد بڑے جذبے کے ساتھ آنکھوں کو پھاڑ پھاڑ کر آنکھوں ہی کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ دیکھو مزدود دیکھو اگر یہ نظارہ تمہیں ایسا ہی پسند ہے تو دیکھو۔ یہ جوش ہمت، عقل اور خواہش کی پیکار میں خواہش کا ساتھ نہیں دیتا بلکہ عقل کا ساتھ دیتا ہے۔ خواہش تو اپنے زور میں بھی جاتی ہے اس کے خلاف میں ہمت اور جوش کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر کوئی نیک آدمی کسی خود کردہ بُرائی کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہو تو صبر سے برداشت کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ غلط کاری کی سزا ہے۔ لیکن اگر نا انصافی سے کوئی جابر قوت اس کو نا کردہ گناہ کسی عذاب میں مبتلا کر دے تو وہ جذبے اور ہمت سے اس کا مقابلہ کرتا ہے، بھوک اور پیاس یا کوئی اور اذیت اُس سے غلط بات نہیں کہلوا سکتی۔ جس قوت سے وہ ایسی مصائب کا مقابلہ کرتا ہے اُسی کا نام جذبہ یا جوش ہمت ہے۔ جذبہ صاف طور پر خواہش سے الگ چیز معلوم ہوتا ہے۔ جذبہ وہ مصدر ہمت ہے جو خواہش کے خلاف عقل کی حمایت کرتا ہے۔ لیکن جس طرح وہ خواہش سے الگ اور متضاد چیز تو اسی طرح عقل سے بھی الگ ہے کیوں کہ جذبہ بچوں اور حیوانوں میں بھی متاثر جن میں عقل بہت کم ہوتی ہے۔

افلاطون کی نفس انسانی کی تین حصوں میں تقسیم اچھی طرح سمجھ میں نہیں

آتی۔ جدید نفسیات تو نفس کے اندر مختلف ملکات تسلیم ہی نہیں کرتی۔ اس تقسیم میں عقل اور خواہشات کی تقسیم تو کسی قدر واضح ہے لیکن جذبہ یا جوش اس قدر واضح نہیں۔ کبھی یہ غضب صادق معلوم ہوتا ہے سچے آدمی کا غصہ جو اس کو نا انصافی پر آتا ہے اور اس کو خاص قسم کے عمل یا انتقام پر آمادہ کرتا ہے کبھی یہ غیرت کا مرادف معلوم ہوتا ہے کبھی جسارت اور ہمت کا۔ افلاطون کے ہاں یہ جذبہ شجاعت کی بنیاد ہے اور اُس کے نزدیک شجاعت میں اخلاقی شجاعت داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فی نفسہ یہ غیر عقلی قوت ہے مگر عقل کی حامی بن سکتی ہے، خود اس کے اندر خیر مطلق یا صداقت مطلقہ کی بصیرت نہیں جو عشق حقیقی کے اندر ہوتی ہے، یہ ایک قسم کی جنگی روح ہے۔ یہ محض غصے سے الگ چیز ہے۔ بعد میں ارسطو کو بھی اس کے تعین میں دقت پیش آئی۔ ارسطو کے ہاں اس کا مفہوم اس قدر بدل گیا ہے کہ محض غصے کا مرادف معلوم ہوتا ہے۔ افلاطون نے بڑی ذہانت سے فرد اور جماعت کا متوازن ہونا ثابت کر دیا ہے۔ جو کچھ فرد کے باطن میں ہے وہی سوسائٹی کے ظاہر میں ہے۔ تین طبقے فرد کے اندر ہیں اور تین طبقے مملکت میں ہیں۔ جذبے سے عسکری طبقہ پیدا ہوتا ہے اور خواہشات سے مختلف کاروبار کرنے والا طبقہ۔ حکم راں طبقہ عقل کے مرادف ہے۔ فرد کی روحانی اور جسمانی صحت کا مدار اس پر ہے کہ دوسرے دو طبقے عقل کے تحت چلیں، اسی طرح مملکت کے عادل ہونے کا مدار اس پر ہے کہ ہر طبقہ اپنا اپنا کام بہ ترتیب سے کرے اور عاقل و عادل حکم راؤں کے ماتحت ہو۔ ان طبقوں کی تعلیم و تربیت اخلاق کی بنا پر قائم ہونا چاہیے۔ کوئی مستقل ذاتیں ان سے نہیں بن سکتیں، حکمت اور اخلاق میں کوئی ورثہ نہیں ہے۔ جو شخص جس طرح کا ثابت ہو اسی طبقے میں اُس کو داخل کر دیا جائے، اگر

رسم و رواج کی بنا پر زبردستی اس کو باپ دادا کے طبقے میں رکھا جائے گا تو جماعت کا نظام بگڑ جائے گا۔ اصل جمہوریت مطلق مساوات کی قابل نہیں وہ سب انسانوں کو برابر نہیں سمجھ سکتی۔ فطرت اور تربیت جو فرق پیدا کر دے اس کی بنا پر انسانوں کے درجے متعین ہونے چاہئیں۔ اعلیٰ اور ادنیٰ کے فرق کو مٹا نہیں سکتے لیکن محض دولت کی بنا پر کسی کو اعلیٰ کہنا یا اس لیے کہ اس کا باپ اعلیٰ درجے کا آدمی تھا ایک حماقت ہو۔ تمام انسانوں کو اعلیٰ بننے کا موقع ہونا چاہیے، اگر کوئی انسان عام موقعوں کے ہوتے ہوئے اعلیٰ نہ بن سکے تو اس میں جماعت کا کیا قصور۔ زبردستی سے جھوٹی برابری انسانوں میں قائم کرنا ایسا ہی احتمالہ فعل ہے جس طرح زبردستی سے بریلے وراثت و دولت ان کے طبقے ہمیشہ کے لیے متعین کر دینا۔ اصل عادلانہ حکومت وہ ہوگی جس میں سب کے لیے ترقی کے موقعے ہتیا ہوں اور اس کے بعد سوسائٹی میں اس کا اعلیٰ یا ادنیٰ ہونا اس کی استعداد پر مبنی ہو۔ اس کے بعد ایک ہم نشین ایک نیا اور دل چسپ سوال اٹھاتا ہے کہ ابھی تک تم نے اس طرح گفتگو کی ہے کہ مملکت میں گویا مرد ہی مرد ہیں عورتوں اور بچوں کا تذکرہ تم نے یوں ہی ٹال دیا۔ حالاں کہ یہ ایک بڑا اہم سوال ہے۔ یہ بتاؤ کہ عورتوں کی استعداد کی نسبت تمہاری کیا رائے ہے۔ کیا ان کا بھی مملکت میں کوئی حصہ ہو سکتا ہے۔ کیا مردوں کے تمام کام عورتیں بھی کر سکتی ہیں۔

سقراط کا جواب۔ ہم نے پہلے ایک تشبیہ استعمال کی تھی کہ ہمارے حکمران اور پاسبان ایسے ہوں گے جیسے گلوں کی حفاظت کے لیے پاسبان کہتے ہوتے ہیں۔ کیا شکار کے لیے تم فقط شکاری کہتے ہو ساتھ لے جاتے ہو

اور نٹیا کو اس کا اہل نہیں سمجھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ شکاری کتا اور شکاری کتیا دونوں سے کام لیتے ہو۔ اور یہ نہیں کہتے کہ کتیا کا کام فقط یہ ہے کہ وہ پلوں کے پاس ہے اور ان کی پرورش میں تمام اوقات صرف کرے۔ نہ اور مادہ دونوں ایک ہی قسم کے کام کر سکتے ہیں البتہ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ نہ عام طور پر مادہ سے جسمانی حیثیت سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی قسم کے کام دونوں سے لیتے ہیں تو ان کی تعلیم و تربیت بھی ایک ہی قسم کی ہونی چاہیے۔ دونوں کے نفس و بدن، موسیقی اور ورزش سے تربیت پاسکتے ہیں اور دونوں فن سپر گری سیکھ سکتے ہیں۔ تم شاید یہ سمجھے کہ کیا تاٹا مشا معلوم ہوگا کہ عورت گھوڑے پر سوار نہ بہتر لگائے ہوئے نیزہ اور تیرو کمان لیے ہوئے جا رہی ہے۔ یا یہ کہ وہ مردوں کی طرح کپڑے اتار کر اکھاڑے میں ورزش کر رہی ہے۔ بھائی ان سب باتوں کو آزادی اور عقل سے دیکھنا چاہیے۔ سب عادت کی بات ہے جن چیزوں کے دیکھنے کی عادت نہ ہو وہ مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں۔ جب دیکھتے دیکھتے عادت ہو جاتی ہے تو کسی کو عجیب معلوم نہیں ہوتی۔ یونانی مرد بھی جب پہلے پہل کپڑے اتار کر ورزش کرنے لگے تو کسی کو شرم آتی تھی اور کوئی ہنستا تھا لیکن اب جب تجربے سے معلوم ہو گیا کہ صحت کے لیے برہنہ ورزش کرنا زیادہ مفید ہے تو کسی کو بڑا معلوم نہیں ہوتا۔ شرم تو صرف بد اخلاقی سے آتی چاہیے اس میں کیا بد اخلاقی ہے؟ تم شاید یہ اعتراض کر دو کہ پہلے میں خدیہ تقسیم کار کے اصول کو مستم قرار دے چکا ہوں اور عدل و حکمت انتظام کو کہ چکا ہوں کہ جو جس کے لیے بنا ہے وہی کام کرے اور دوسرے کاموں میں دخل اندازی نہ کرے۔ ہر مردے و ہر کارے۔ اگر عورتوں کو فطرت نے مردوں سے مختلف بنایا ہے تو ان کے کام بھی الگ ہونے چاہیے۔ مردوں

اور عورتوں کے حلقہ عمل کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازمی ہے۔

یہ اعتراض بادی النظر میں بہت قوی معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد ایک مغالطے پر ہے۔ عورتوں اور مردوں میں فرق ضرور ہے لیکن ایسا نہیں کہ اُن کے میدان عمل ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیے جائیں۔ ان میں جو فرق ہے وہ اساسی نہیں بلکہ عارضی ہے، ان میں بحیثیت مجموعی جو فرق ہے وہ ایسا ہے کہ مردوں مردوں میں بھی موجود ہوتا ہے، مرد عورتوں سے زیادہ قوی ہوتے ہیں لیکن بعض عورتیں بعض مردوں سے زیادہ قوی ہوتی ہیں۔ محض یہ امر کہ عورتیں نیچے پیدا کرتی ہیں اور مرد نہیں کر سکتے دونوں کو بالکل الگ نہیں کر دیتا، تمام انسانی صفات دونوں جنسوں میں پائے جاتے ہیں۔ بعض کام اگر مرد عورتوں سے بہتر کر سکتے ہیں تو بعض کام ایسے بھی ہیں جو عورتیں مردوں سے بہتر کر لیتی ہیں۔ تمام فوقیت ایک ہی طرف نہیں ہے۔ عورتیں اچھی خاصی حکیم بھی ہو سکتی ہیں اور طبیب بھی اور فن جنگ میں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں جو عورتیں، علی درجے کی استعداد کا ثبوت دیں ان کو مردوں کے دوش بدوش رکھنا چاہیے۔ اچھی مملکت کو عورتوں کے کمال سے بھی اسی طرح فائدہ اٹھانا چاہیے جس طرح مردوں کے کمال سے۔ اس لیے لازم ہے کہ دونوں کی تعلیم بھی ایک ہی جیسی ہو۔ عورت کا حقیقی لباس اُس کی غفلت و عصمت ہے، محض ابرہہ ہو کر ورزش کرنے سے عصمت زائل نہیں ہوتی، جو کوئی ان کو دیکھ کر ہنسے وہ حقیقت میں اپنی حماقت اور بداخلاقی پر ہنس رہا ہے۔

اس پر سقراط ہے یہ سواں کیا گیا کہ خیر اگر یہاں تک تسلیم کر بھی لیا جائے پھر بھی ایک زیادہ شدید مشکل باقی رہتی ہے کیوں کہ تم یہ کہتے ہو کہ اعلیٰ طبقے

میں سب کچھ مشترک ہو گا یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور بچے بھی مشترک ہوں گے۔ یہ تو بہت انوکھی اور انہونی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ انسانی فطرت اور اخلاق کے جو تصورات بھی آج تک قائم کیے گئے ہیں یہ طریقہ ان سب کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ اس میں تم کو پہلے یہ ثابت کرنا ہو گا کہ آیا ایسا کرنا مفید بھی ہو گا اور پھر یہ ثابت کرنا ہو گا کہ آیا ایسا کرنا ممکن بھی ہے۔ سقراط نے کہا اچھا اطمینان سے ان دونوں باتوں پر غور کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہمارے عاقل حکمرانوں نے پہلے ثابت شدہ اصول کے مطابق مردوں کو چن لیا، اس کے بعد انہی اصول کے ماتحت عورتوں کو بھی چن سکتے ہیں۔ اس چناؤ کے بعد ان کو مشترکہ گھروں میں رکھا جائے گا اور ان کا کھانا پینا بھی مشترک ہو گا۔ بے قاعدہ مخلوط شہوت رانی کی اجازت نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ ایک نہایت ناپاک حرکت ہے۔ ان میں سے بعض کی بعض کے ساتھ باقاعدہ شادی کی جائے گی۔ اب گلو کون میں تم سے پوچھت ہوں کیوں کہ تم کو جہازوں اور پرندوں کی عمدہ نسلیں پیدا کرنے کا بہت شوق اور علم ہے کہ آیا یہ معقول بات ہے کہ جہازوں کی بابت تو اس قدر احتیاط برتی جائے اور امترٹ لمخوقات کے جوڑے بلانا اتفاق کے سپرد کر دیا جائے۔ اگر نسل کا خیال نہ رکھا جائے تو انسانی نسل کیسے عمدہ ہو سکتی ہے۔ اس غرض کے لیے حکیم حکمرانوں کو پھر زرا دروغ مصلحت آمیز سے کام لینا پڑے گا۔ وہ یہ کریں گے کہ کبھی کبھی آبادی کی ضرورت کے لحاظ سے شادی بیاہ کے تیو ہار منعقد کریں اور کہا جائے کہ اس میں قرعہ اندازی سے دولھے اور دھنیں منتخب کی جائیں گی لیکن اس قرعے میں چالاکی ایسی کی جائے کہ طیب کو طیب کے ساتھ جوڑا جائے اور خبیث کو خبیث کے ساتھ۔ فقط قوی اور خوب صورت مرد قوی اور خوب صورت عورتوں کو

حاصل کر سکیں۔ اور جو خراب جوڑے بلائے جائیں ان کو یہی خیال ہو کہ سوہ اتفاق نے ہم کو جوڑ دیا ہے اور وہ کسی پر الزام نہ رکھ سکیں۔ اچھے جوڑوں کے جب بچے پیدا ہوں تو ان سب کو اکٹھے ایک بڑے مکان میں رکھا جائے اور بڑوں کی اولاد کا اس طرح خاتمہ کیا جائے کہ ان کو پتہ نہ چلے کہ عمداً ایسا کیا گیا ہے۔

چوں کہ پیدا ہوتے کے ساتھ ہی بچے ایک بڑے گھر میں علیحدہ کر دیے جائیں گے ان اچھے بچوں کے گھر میں ان کی مائیں ان کو دودھ پلانے آئیں گی لیکن کسی ماں کو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اُس کا بچہ کون سا ہے۔ سب بچے سب ماؤں کے مشترک بچے شمار ہوں گے۔ راتوں کو اٹھ اٹھ کر ان کی دیکھ بھال کرنا دائیوں اور ملازموں کے سپرد ہوگا تاکہ مائیں اس زحمت میں اپنی صحت کو خراب نہ کریں اور بچے پیدا کرنے کا شغل ان کو مصیبت معلوم نہ ہو۔ تناسل کے لیے بہترین عمر مرد کے لیے پچیس سے پچھن تک ہے اور عورت کے لیے بیس سے چالیس تک۔ اس سے اوپر اور نیچے کی عمر کے لوگ شادی کے تہواروں میں حصہ نہ لے سکیں گے۔ تمام بچے بہن بھائی شمار ہوں گے خصوصاً وہ جو کسی شادی کے تہوار کے بعد سات اور نو ماہ کے اندر پیدا ہوئے ہوں، ان سب کے ماں باپ ان سب بچوں کے مشترک ماں باپ شمار ہوں گے اور انہی الفاظ سے پکارے جائیں گے اس طرح سے ان سب سے مل کر ایک بہت بڑا خاندان بن جائے گا۔ اور مختلف خاندانوں میں جو رقابت اور دشمنی اور کشمکش اور من و تو کا جھگڑا ہوتا ہے وہ رفع ہو جائے گا۔ یہ تمام بنی آدم حقیقت میں ایک دوسرے کے اعضا ہوں گے۔ ایک کی مصیبت سب کو مصیبت معلوم ہوگی اور

ایک کی راحت میں سب کی راحت ہوگی۔ جب تک یہ صورت نہ ہو کوئی جماعت حقیقت میں منظم اور عادل نہیں ہو سکتی، سب میں خونی رشتہ قائم ہو جائے گا، حاکم اور محکوم کی تفریق کا رنگ بھی بدل جائے گا حاکم نجات دہندہ اور معاذن کہلائیں گے، ہماری مملکت میں رعایا کا نام پرورش کنندہ اور روزی رساں ہوگا۔ اس آبادی ہر ایک دوسرے کو کسی نہ کسی خونی رشتے کے نام سے پکارے گا، یہاں دوست احباب نہیں ہوں گے بلکہ سب بہن بھائی ماں باپ ہوں گے۔ اول تو مال و متاع کا یہاں سوال نہیں دوسرے جو کچھ ہوگا سب کا ہوگا نفع و نقصان، شادی و غم میں سب شریک ہوں گے۔ یہاں پر یہ نہیں ہوگا جو عام جماعتوں میں ہوتا ہے کہ ایک کے نفع میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے اور ایک کی خوشی دوسرے کے لیے باعثِ غم ہوتی ہے۔ جب کسی کی کوئی ذاتی ملکیت ہی نہیں ہے تو مقدمہ بازی کا خاتمہ ہو جائے گا، زن و زمین کا کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہو سکے گا تمام فساد اور جھگڑے حرص اور قتل و غارت اسی ذاتی ملکیت کی پیداوار ہیں، یہی تمام عیوب کی جڑ اور اقمِ اغبیائٹ ہے۔ اس کے ناپید ہوتے ہی انسان عادل اور رحیم و کریم ہو جائے گا۔ مال اور اولاد کا فتنہ جو روحانی زندگی کے راستے میں سب راہ ہے اس طرح رفع ہو جائے گا۔ جب ایک برادری میں سب انسانوں سے برابر کا رشتہ ہو اور ذاتی ملکیت کی گنجائش ہی نہ ہو تو حرص و طمع کے تمام محرکات مفقود ہو جائیں گے۔ امیروں کی خوشامد اور غریبوں کی تحقیر جو اکثر بد اخلاقیوں کی جڑ ہے ایسی سوسائٹی میں پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔ فکر روزگار جو انسانوں کو بے لاشاغل سے روکتا ہے اس جماعت میں نہیں ہوگا کیوں کہ مملکت تمام ضروریات کی کنیاں ہوگی اس میں

نہ کوئی سرزیدہ دار ہوگا اور نہ قرض دار۔ اس انتظام پر کوئی شخص یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ مملکت کی خاطر فرد کے وقار کو قربان کر دیا گیا ہو۔ اس کے ہر پہلو میں فرد کی زندگی کا بھی خیال کیا گیا ہو اور اس کی کسی جہت کو مجروح نہیں کیا گیا۔ کم از کم اس میں تو کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کی اشتراکی جہات جنگ کے اغراض کے لیے بہت قوی ہوگی۔ کم عمری ہی سے بچوں کو جنگ کی فضا سے آشنا کیا جائے گا وہ جنگوں میں بڑوں کے ساتھ ہوں گے لیکن دور اور محفوظ مقام پر جہاں سے وہ جنگ کو دیکھ سکیں لیکن بوقت ضرورت تیز گھوڑوں پر سوار ہو کر فرار بھی ہو سکیں۔ بچپن ہی سے سب کو اچھا سوار بنایا جائے گا۔ بڑوں سے جو جنگ میں بزدلی کا ثبوت دے اس کا درجہ گرا کر اُس کو کاشت کار بنا دیا جائے گا۔ جو اپنے آپ کو بطور قیدی دشمن کے ہاتھ آنے دے وہ اسی قابل ہے کہ دشمن کو بطور تحفہ دے دیا جائے۔ شجاع کی بڑی عزت کی جائے گی، تمام یوجوان اس کو بھولوں کے تاج پہنائیں گے اگر سب اُس کے بوسے بھی لے لیں تو کیا ہرج ہی۔ عام جماعتوں میں دولت مند اور ذلیل آدمی چُن چُن کر زیادہ بیویاں کرتے ہیں لیکن ہماری مملکت میں فقط اعلیٰ درجے کے بہادروں کو زیادہ بیویاں ملیں گی تاکہ ان کی اولاد بھی زیادہ ہو۔ اُن کا کھانا پینا بھی دوسروں سے اچھا ہوگا۔ زندگی میں اس کو سب کچھ ہتیا ہوگا اس کی عزت ہوگی اور مرکز بھی اس کی پوجا کی جائے گی۔ ایسے محرکات کے بعد اور کون سا محرک باقی رہ جاتا ہے جس کے لیے کوئی شخص بد اخلاقی کا راستہ اختیار کرے۔

اب سواں یہ ہے کہ دشمنوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ خصوصاً یونانیوں کے ساتھ۔ اگر یونانی دشمنوں کے ساتھ وحشیانہ سختی کی گئی تو یہ

نام قوم کم زور ہو کر وحشی اقوام سے مغلوب ہو جائے گی۔ دشمنوں کی لاشوں کے ساتھ بدسلوکی کرنا بھی ایک جاہلانہ حرکت ہے۔ جو روح تمھاری دشمن مٹی جب وہ بکل چکی تو اب اس کی لاش پر کیا غصہ نکالتے ہو یہ وہی حرکت ہے کہ جب مارنے والا کتے کی دسترس سے باہر ہوتا ہے تو کتا اس پتھر پر ہی غصہ نکالنے لگتا ہے جو اُس پر پڑا ہے۔ یونانی دشمنوں کے چھینے ہوئے ہتھیار سردروں میں نمائش کے لیے رکھنا بھی ناجائز ہے کیوں کہ وہ آخر کار ہمارے بجائی ہی ہیں۔ اُن کے یہاں کی پیداوار لے جاؤ لیکن اُن کے گھراؤ کھیتیاں برباد مت کرو۔ جب یونانیوں میں دو قومیں جنگ کرتی ہیں تو حقیقت میں تمام قوم دوسری تمام قوم کی دشمن نہیں ہوتی چند رہنما دشمن ہوتے ہیں جب ان کا خاتمہ ہو گیا تو عام قوم پر ظلم کرنے کے کیا معنی؟

اس پر گھوکون نے کہا خیر یہ تو تفصیلی باتیں ہیں ان کو چھوڑو اور یہ یاد رکھو کہ یہ مان بھی لیں کہ یہ ایک بڑی اعلیٰ درجے کی برادری کا نقشہ ہے لیکن یہ برادری معرض وجود میں آ بھی سکتی ہے۔ اس پر سقراط نے کہا کہ اس کا فوراً پس میں نہ آسکنا اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ تمام نصب العینوں کی طرح اس میں بھی یہی حقیقت ہے کہ اس کا مقصد ایک مطمح نظر قائم کرنا ہے۔ اگر ایک مصور ایک نہایت حسین نشان کی صورت بناتا ہے تو کیا تم اس پر یہ اعتراض کر گئے ایسا تو کوئی آدمی ہم نے کبھی نہیں دیکھا۔ مصور کی غرض یہ ہے کہ انسان مل ہو تو ایسا ہو اور ہر شخص کے نقص یا کمال کو اس معیار پر جانچا جائے۔ یا غی کا نقطہ یا دائرہ کہیں معرض وجود میں نہیں آتا لیکن تمام نقطے اور دائرے میں نصب العین کے مطابق صحیح یا غلط سمجھے جاتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس نصب العین کو سامنے رکھا جائے کہ ”جب تک حکما بادشاہ نہ ہو جائیں یا

بادشاہ حکمانہ بن جائیں مملکتوں کے سیاسی اور اخلاقی امراض رفع نہیں ہو
 نہ ہماری مجوزہ حکومت وجود میں آسکتی ہو اور نہ نوع انسان اپنے کمال
 پہنچ سکتی ہو۔ ہر مملکت کو ہر ممکن طریقے سے اس نصب العین کی طرف بڑھنے
 کوشش کرنی چاہیے۔

اگر حکما ہی سے دنیا کی نجات ہو سکتی ہو تو اس تصور کو اور واضح
 معین کرنے کی ضرورت ہو کہ حکیم کسے کہتے ہیں۔ سقراط کہتا ہے کہ علم دو طرح
 ایک جزئیات یا محسوسات کا علم اور دوسرا تصورات مجرودہ یا کلیات کا
 تصورات مجرودہ کا علم ہی حکمت کہلاتا ہے۔ محسوسات کی بنا پر فقط رائے
 ہو سکتی ہے۔ رائے علم اور جہل کے مابین ایک درمیانی چیز ہے۔ محسوسات
 کثرت کو تصورات کی وحدت میں لانا فلسفہ ہے۔ جو شخص حسین چیزوں کی
 دوڑتا ہے لیکن حسن مطلق کا تصور اس میں نہیں ہے وہ حکیم نہیں ہے۔ رائے
 زندگی میں کام آسکتی ہے لیکن روح میں بصیرت پیدا نہیں کر سکتی۔ ایک حقیقت اضافہ
 اور ایک مطلق، جب تک کوئی انسانیت کو ساقط کر کے حقیقت مطلقہ کا
 نہ پہنچے وہ حکیم نہیں ہے۔

جب سقراط مرد حکیم کی تعریف کر چکا کہ وہ علم کا عاشق ہوتا ہے، از
 اور ابدی حقائق پر نظر رکھتا ہے، اس کی بلند خواہشیں اس کے ادنیٰ اجزاء
 کو سوخت کر دیتی ہیں، وہ محض اس مختصر سی زندگی پر فریفتہ نہیں ہوتا، سو
 سے نہیں ڈرتا، خوش طبع اور فیاض ہوتا ہے، نہ مغرور ہوتا ہے نہ بزدل، اس
 کی عقل اور حافظہ تیز ہوتا ہے، اس کے نفس میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس
 اس کے ہم نشین ادبی منس نے کہا سقراط اتم زور استدلال سے جو
 میں معنی طب کو قائل کر لیتے ہو کیوں کہ اس سے جواب بن نہیں پڑتا لیک

اس سے یہ نہ سمجھ لیا کرو کہ اس میں یقین بھی پیدا ہو گیا ہو۔ تم مردِ حکیم کو اس طرح
 انسانِ کامل بنا رہے ہو لیکن عام تجربہ یہ ہے کہ فلسفے میں عمر گزارنے والے
 فطرت کے خراب آدمی ہوں تو اور زیادہ متکار اور بد معاش ہو جاتے ہیں۔
 اگر نیک طینت ہوں تو زندگی کے امور کے لیے احمق ہو جاتے ہیں۔
 اس کا جواب سقراط نے یہ دیا کہ سچا فلسفی بڑی کم یاب مخلوق ہے جن بد فطرتوں
 استدلال کے ہتھکنڈے سیکھ لیے ہیں ان کو تم فلسفی کہتے ہی کیوں ہو۔
 اچھی فطرت والوں پر ذرا غور کرتے ہیں کہ سوسائٹی میں ان کا کیا حشر ہوتا
 اگر سوسائٹی کا نظام غلط ہو تو اس میں ایک اچھی صلاحیت کا شخص اپنی خوبیوں
 وجہ سے عظیم خطرات میں پڑ جاتا ہے۔ صحت، دولت، قوت، مرتبہ اور
 سب سی نیکیاں بھی غلط ماحول میں آکر نفع کی بجائے نقصان کا باعث ہو سکتی
 کم زور فطرت اور ادنیٰ صلاحیت کا شخص نہ کوئی بڑی نیکی کر سکتا ہے اور
 بڑی بدی۔ گھاس بھوس اور ادنیٰ قسم کے بیج خراب زمین میں بھی
 بپاری کے زندہ رہتے ہیں اور پنپ بھی سکتے ہیں لیکن اعلیٰ درجے
 بیجوں کو عمدہ زمین اور پانی نہ ملے اور ماحول صحیح نہ ہو تو ان کا بُرا حال
 ہے۔ یہی حال فلسفی کا ہے اگر اس کو اپنی غیر معمولی قوتوں کے لیے صحیح
 ماحول نہ ملے تو وہ بدترین خلاق ہو جائے گا، ایسا بڑا مجرم ہوگا کہ خلقِ خدا
 سے پناہ مانگے۔ وہ دیکھے گا کہ صداقت سے اس سوسائٹی میں سوا عذاب
 موت یا کس مہر سی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا، وہ عوام کے جذبات کا
 لہرہ کر کے ان پر قابو حاصل کرے گا، سچائی کو بالائے طاق رکھ کر
 عاقبت کی پیروی کرے گا دیکھنے میں وہ رہنما معلوم ہوگا لیکن حقیقت
 اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی درندوں کو پالنے والے کی، وہ ان

کی خواہشات اور جذبات کو تہ نظر رکھ کر اُن پر قابو پالیتا ہو، خود ان کے شر سے بچتا ہو اور جس طرح چاہے اُن کی درندگی کو اپنی اغراض کے لیے استعمال کرتا ہو۔ اس قسم کا جھوٹا رہنما عوام کے جذبات کا آئینہ ہوتا ہو وہ خود نہ کسی اصول کو سمجھتا ہو اور نہ سمجھنا چاہتا ہو اور نہ دوسروں کی ہدایت اس کو مقصد ہو، اس کا کام یہی رہ جاتا ہے کہ عوام جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اُس کی اچھا کے لیے دلائل ہتیا کرے اور اپنا اُتو سیدھا کرتا جائے۔ عوام کو ادنیٰ جذبات کے پورا کرنے کے لیے بھی اپنے رہنماؤں میں بڑی بڑی صلاحیت کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایسے قابل آدمیوں کی تلاش میں رہتے ہیں جو اپنی قابلیت کو اُن کی اغراض کے لیے استعمال کریں۔ کسی اعلیٰ خاندان کے تن درست، خوب صورت، تعلیم یافتہ، مال دار خوش بیان نوجوان اگر اُکھل سکے تو وہ اُس کا شکار کرتے ہیں، اس کی ایسی خوشامد کرتے ہیں کہ اُس کا دماغ بگڑ جاتا ہو اور وہ بادشاہی کے خواب دیکھنے لگتا ہو۔ وہ جگہ بننے کی بجائے پیشہ ور خطیب اور سیاست داں بننے لگتا ہو۔ ایسی حالت میں وہ اچھے کام بھی کر سکتا ہو لیکن اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ ان قوتوں کا استعمال کر کے انسانوں کے لیے بڑی تباہی کا باعث ہو۔ اس سے تمنا کر سکتے ہو کہ ہمارے موجودہ نظام جماعت میں نہ صرف بد فطرت لوگ فلسفے کی شد بد سیکھ کر انسانوں کے لیے ضرر کا باعث ہوتے ہیں بلکہ اچھے استعداد کے لوگ بھی غلط راہوں پر پڑ جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں راہ اندیش اور راست کار حکیم کہاں سے نکلا۔ اگر وہ کہیں ایسی جگہ رہتا ہو تو سیاست نہ ہونے کے برابر ہو تو البتہ بینک کی لیڈری کے جراثیم سے مر رہے گا۔ یا یہ کہ کم نہ در صحت کا آدمی ہو جو حکمت کی لذات سے آشنا ہو

لیکن شدید جدوجہد اور سیاسی کشمکش کا حوصلہ نہیں رکھتا عدالتوں اور آئین ساز مجلسوں کو وہ دُور سے جھانک کر دیکھتا ہے اور جان جاتا ہے کہ یہ درندوں اور چوروں کے اکھاڑے ہیں۔ وہ اپنی نیکی اور سکون قلب کو بچانے کے لیے گوشہ گزینی ہو جاتا ہے جہاں نہ کوئی تیرکمان میں ہے اور نہ صیاد کمین میں۔ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ اچھا کیا کہ اُس نے اپنی روح کو اس غلاظت سے بچا لیا لیکن کوئی بڑا کام تو ایسے آدمی سے نہیں ہو سکے گا۔ اس نے اپنا دامن موجوں سے بچا لیا اور نہنگوں کے جیڑوں میں نہیں گیا لیکن وہ سمندر کی تہ سے کوئی موتی نکال کر نہ پاسکا۔ واقعہ یہ ہے کہ کامل انسان کامل جماعت کے اندر ہی پیدا ہو سکتا ہے۔ انسان ایک اجتماعی حیوان ہے گوشہ گزینی میں کوئی بڑے کمالات پیدا بھی نہیں ہو سکتے اور پیدا ہو بھی گئے تو جماعت سے انسان کا منسرف کیا ہے۔ جو تلوار میان اس خلوت گزین رہے اور جو موتی صدف میں سے نہ نکلے اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

آپ ہمارے کتابی سلسلے کا حصہ بن سکتے
ہیں مزید اس طرح کی شان دار
مفید اور نایاب کتب کے حصول کے لئے
ہمارے ویس ایپ گروپ کو جوائن کریں

ایم سن پبلیش

عبداللہ قلیق : 03478848884

مدیرہ طاہرہ : 03340120123

حسنین سیالوی : 03056406067

ارسطو طالیس (ارسطو)

ارسطو، افلاطون کا شاگرد ہی جسے بعض لوگ اس کا شاگردِ درشدید نہیں بلکہ شاگردِ حریف قرار دیتے ہیں دُنیا کے حکمت و شہرت میں اُستاد کا ہم سنگ ہی۔ افلاطون اپنی الہیات اور اپنے مکالمات کے لیے مشہور ہی۔ حکمت مذہب اخلاق و سیاسیات کے اساسیات اور مباحث افلاطون میں بھی پائے جاتے ہیں اور ارسطو میں بھی۔ لیکن ارسطو شاعر مزاج اور مکالمہ نویس نہیں وہ جس طرح فلاسفہ کا امام ہی سائنس دانوں کا بھی باوا آدم ہی۔ اس کے افکار کا خلاصہ پیش کرنے سے پہلے ہم اختصار کے ساتھ اس کی زندگی کے کچھ حالات لکھتے ہیں۔

وہ ۳۸۳ ق م میں شا جیرا میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ مقدونیہ کی ریاست میں شاہی طبیب تھا۔ ارسطو کی عمر اٹھارہ برس کی تھی جب باپ کا سایہ اُس کے سر سے اُٹھ گیا۔ اُس نے والد ہی سے طبابت کی تعلیم پائی اور غالباً جراحی کی بھی مشق کی۔ باپ کی بدولت مقدونیہ کی ریاست سے اُس کا تعلق قائم رہا یہاں تک کہ وہ اسکندر کا اُستاد اور اتالیق بن گیا۔ علمِ الابدان کا ذوق بھی اس کو ورثے میں ملا۔ باپ کی وفات کے بعد وہ ایشینا چلا آیا جہاں اُسے قریباً بیس برس تک افلاطون کی شاگردی کا شرف حاصل رہا۔

طب، حیاتیات اور نباتیات کے علاوہ اب افلاطون کی صحبت میں اُس کو اخلاقیات، الہیات اور سیاسیات میں بھی انہماک ہوا اس طرح وہ نفس اور بدن کے تمام مروجہ علوم پر عادی ہو گیا۔ اس قسم کے باکمال استاد اور

باکمال شاگرد کی مثال غالباً دنیا سے علم و ادب میں اور کہیں نہیں ملتی۔ سقراط جیسے
 امام اخلاقیات و سیاست کا شاگرد افلاطون اور افلاطون جیسے فلک مت علم
 کا شاگرد ارسطو۔ ان تینوں کا یہ حال ہے کہ اگر اُستاد نہ ہو تو شاگرد تمام کند۔ سقراط
 مکائے کا پیغمبر تھا لیکن اس نے تمام عمر باتیں ہی کرتے گزار دی۔ وہ حکمت
 کے موقی گفتگو کی کان میں سے نکالتا تھا اور گفتگو کی لڑی میں پرو دیتا تھا۔
 نہ وہ چپکے میں لیکچر دینے کا قائل تھا اور نہ تصنیف کا شائق لیکن تقدیر کے
 کرم سے اس کو شاگرد ایسا ملا جو اُستاد کے مکالمات کو اعلیٰ درجے کی تصنیف
 میں تبدیل کر سکتا تھا۔ اگر مولانا روم نہ ہوتے تو شمس تبریز کو کون جانتا۔
 حالانکہ مولانا کے سوانح حیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روحانیت کی تعلیم میں وہ
 اسی گم نام بزرگ کے رہیں مدت تھیں۔ اسی قسم کا خیال سقراط کے متعلق
 پیدا ہوتا ہے کہ اگر اُس کا شاگرد افلاطون اُستاد کی باتوں کو جدیدہ دوام پر ثبت
 نہ کر دیتا تو سقراط کی تمام تعلیم باتوں ہی باتوں میں ہوا ہوجاتی۔ اُستاد کی لمبی
 کو شاگرد نے کما حقہ پورا کر دیا۔ یہی حال افلاطون اور ارسطو کا ہے۔ افلاطون کے
 ہاں علوم الگ الگ نہیں ملتے، فنی تدوین اور تنظیم نہیں اس کے علم کو اس کے
 شاگرد ارسطو نے پورا کیا۔ ہر قسم کے علوم پر الگ الگ تصنیف کی اور ہر
 ایک کا الگ موضوع قرار دیا۔ علوم کو اس خوبی سے مرتب کیا کہ قریباً دو ہزار
 برس تک مشرق اور مغرب میں وہ بانی حکمت اور خاتم حکمت شمار ہوتا رہا
 اور کسی کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اس کے مذکورہ بغیر ہی علم حاصل ہر کتاباً ہوا
 اس سے الگ راہ اختیار کر کے بھی کوئی مذکر اور محقق صداقت تک پہنچ
 سکتا ہے جہاں تک کہ صداقت کا تعلق علوم اور استدلال سے ہے۔ ارسطو کے
 زمانے میں افلاطون کے علاوہ دوسرے صاحب کمال بھی موجود تھے۔

اُس نے ضرور یوڈوکس اور کیلیپس جیسے علمائے ہنیت سے علم ہنیت کی تعلیم پائی ہوگی اور ڈیماستھینز جیسے خطیبوں سے علم خطابت سیکھا ہوگا۔ لیکن وہ مجتہدانہ طبیعت رکھتا تھا اُس نے بڑے بڑے اماموں سے علم حاصل کیا لیکن کسی کی کورانہ اور غلامانہ تقلید نہیں کی۔ وہ آواز حق سننے کے لیے خود کو ہر طور کی سیر کرنے والا شخص تھا۔ اُس کی وہی کیفیت تھی جو ہر مرد آزاد کی ہوتی ہے۔ تقلید محض کو ایسے لوگ علم و عقل کی موت سمجھتے ہیں۔ بقول مرزا غالب

”بامن میا دیزاے پدر فرزند آذر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دین بزرگاں خوش نکر“

افلاطون اور ارسطو کی باہمی موافقت اور مخالفت پر دو ہزار برس کے عرصے میں سیکڑوں کتابیں لکھی گئیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ کہیں استاد کے قدم بقدم چلتا ہی اور کہیں دوسرا راستہ اختیار کرتا ہی اور کہیں ظاہری مخالفت کے باوجود اساسی اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے۔ افلاطون خود اس کی نسبت نہایت صمیم رائے رکھتا تھا وہ کہتا تھا کہ ارسطو میرے مدرسے کی عقل ہی لیکن وہ جا بجا مجھ سے اس طرح گریز کرتا ہی جس طرح کہ گھوڑی کا بچہ بڑا ہو کر ماں کو دھکے مارنے لگتا ہی۔ ارسطو اپنی تصنیفوں میں اپنے استاد کا نام احترام کے ساتھ ہی لیتا ہے اور بعض اہم نظریات میں استاد کو ساتھ ملا کر کہتا ہے کہ ”ہماری“ اسے اس امر میں یوں ہے۔ معمولی طالبان علم کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ چند سال کے بعد اپنے آپ کو فارغ التحصیل سمجھتے ہیں لیکن ارسطو کا یہ حال ہے کہ میں تک استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیے رہا۔ اس کے بعد اُس نے اپنی تعلیم اور تجربے کی تکمیل کے لیے سفر اختیار کیا اور وہ کچھ عرصہ صقلیہ سیر وانی الاثری

ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ غرض یہ کہ کہیں چالیس برس کی عمر کو پہنچ کر وہ آزادانہ طور
 پر بطور معلم دنیا کے سامنے آیا۔ معنوم ہوتا ہے کہ نبوت کی طرح حکمت کی پختگی کے
 لیے بھی عمر عزیز کے چالیس برس تنویر و تکمیل نفس میں صرف کرنے پڑتے ہیں۔
 اکیڈمی میں افلاطون کا بھتیجا سپیوسپس اس کا گدی نشین ہو گیا تھا، غالباً اسی
 وجہ سے ارسطو اور زینو کراٹیس اثنینیا سے چل دیے اور ہرمیاس کے دربار
 میں آگئے۔ ارسطو ہرمیاس کا بہت قدردان تھا۔ اس کی بھتیجی پتھیا سے
 اُس نے شادی بھی کر لی۔ ہرمیاس کے مارے جانے کے کچھ عرصہ بعد فلپ
 مقدونی نے اس کو اپنے ہاں بلایا اور اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم و تربیت
 اس کے سپرد کی جس کی عمر اس وقت تیرہ برس کی تھی۔ کون کہہ سکتا ہے کہ
 اسکندر اعظم کے بلند منصوبے اور بطور فاتح اُس کی شہرہ آفاق کامیابی
 کہاں تک ارسطو کی تعلیم و تربیت کی رہنمائی تھی۔ کیا یحشس حسن اتفاق ہے
 کہ اس دور کا سب سے بڑا حکیم اور عالم اُس زمانے کے سب سے عظیم الشان
 فاتح کا استاد ہے۔ علم اکثر خود عالم کی حد تک کسی بڑے عمل اور انقلاب میں
 منتقل نہیں ہوتا لیکن جب وہ کسی مردِ عامل کی رگِ مہر میں سرایت کر جاتا
 ہے تو جہان کی کایا لپٹ کر دیتا ہے۔ تاسع اس کی شاہد ہے کہ علم کے اثر کا اندازہ
 محض عالم کی زندگی سے لگنا غلط ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ جیسے عالم اور صوفی
 مصنف کے ایک شاگرد ابن توہرت نے آخر ایک سلطنت کا تختہ الٹ
 دیا اور اپنے خیالات کے مطابق ایک نئے نظام کی بنیاد ڈالی۔ اسکندر عرصے
 تک اس کا سعادت مند شاگرد رہا۔ اپنی فتوحات کے دوران میں برابر اس سے
 مشیر رہے لیتا رہتا تھا چنانچہ اُس کا ایک خط موجود ہے جس میں فتح ایران
 کے بعد اسکندر نے ارسطو سے مشورہ طلب کیا کہ عظیم الشان مملکت میں فتح

ہو گئی ہو۔ اب ارشاد فرمائیے کہ اس کی نئی تنظیم کن اصول پر کروں۔ ارسطو کا
 جوابی خط بھی ملتا ہے جس میں اُس نے اسکندر کو مشورہ دیا ہے کہ ایران کو چھوٹی
 چھوٹی خود مختار ریاستوں میں تقسیم کر دو جن میں سے ہر ایک کا تعلق براہ راست
 اپنے ساتھ رکھو، اُن کے حکمران ایک دوسرے سے ملنے نہیں پائیں گے
 اور ہمیشہ تمھاری مدد طلب کرتے رہیں گے۔ ارسطو نے اسکندر کی ملک گیری
 سے علمی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ نباتات جو انات کے تمام نمونے
 اور دیگر تمام اشیاء نیز اقوام کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی تھیں وہ
 اپنے استاد کی طرف روانہ کر دیتا تھا، اس طرح سے ارسطو کو جو مشاہدات اور
 تجربات کے مواقع حاصل ہوئے وہ بالکل نادرتھے اور ارسطو سے زیادہ
 اُس زمانے میں اس سے فائدہ بھی کون اٹھا سکتا تھا۔ افسوس ہے کہ آخر
 میں استاد اور شاگرد کے تعلقات کچھ خراب ہو گئے۔ جس کا سبب ارسطو کے
 ایک عزیز کیلستھینز کی کچھ غلط کاریاں تھیں۔ یہ شخص سترہ ق م میں ماہ گیا۔
 پچاس سال کی عمر میں اسکندر کے تخت نشین ہونے پر ارسطو ایشیا
 واپس آیا اور وہاں ایک درس گاہ کی بنی ڈالی۔ یہاں استاد اور شاگرد سب
 مشائی کہلاتے تھے یعنی چنے پھرنے والے۔ جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ
 پڑھنے پڑھانے کا مشغلہ باغ کی روٹیوں پر ہوتا تھا اور درس و تدریس اور
 بحث و بحث میں استاد و تلامذہ چلتے پھرتے رہتے تھے جیسا کہ مشہور
 سوفسطائی پردیگوراس اور اس کے شاگردوں کے متعلق بھی مشہور ہے۔
 بعض روایات کے مطابق خود اکاڈمی میں افدٹون کا بھی یہی طریقہ تھا لیکن
 جب اکاڈمی والے اکاڈمی کی نسبت سے مشہور ہوئے تو ارسطو کے پیروں کے
 لیے منائی کا لقب مخصوص ہو گیا۔ ارسطو کی درس گاہ بھی اکاڈمی ہی کی

طرح کی تھی جو یک دم کا طلبا کا باشل یا اقامت خانہ تھا، وہاں کھانا سب مل کر کھاتے تھے۔ دس دس روز کے بعد اس کی صدارت بدلتی رہتی تھی۔ ارسطو کی درس گاہ میں بیک وقت ایک مخصوص موضوع پر تحقیق و تدریس ہوتی تھی اور افلاطون کی اکاڈمی کی طرح عام اور سہ گیر مجلس نہیں ہوتی تھیں یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ ارسطو کی تسمینیں اس کے لیکچروں کے نوٹ ہیں جو طلب لکھ لیا کرتے تھے، بھلا چیتے پھرتے ایسے مفصل نوٹ کون لکھ سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اُس کی تسمینیں اس قدر منظم اور مسلسل ہیں کہ محض درسی نوٹوں کے مجموعے اس قسم کے نہیں ہو سکتے۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور ہر قسم کی کتابیں اُس کے کتب خانے میں جمع تھیں۔ اس نے اپنی آنکھوں سے بہت سی سیاسی ابریاں اور نقد بات دیکھے۔ یونان کی اتری نے مقدونیہ کو تسلط کا موقع دیا۔ اُس نے ایشیا دالوں کی جمہوریت کا ہڑ بونگ بھی دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ اسپارٹا کا عسکری نظام کس طرح درہم برہم ہوا۔ مطلق العنان اور ظالم آمروں کی فرعونیت کا بھی اُس نے مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حکومت کے تمام وہ طریقے غلط ہیں جن میں حکومتیں فتنہ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کی ترکیبیں سوچتی اور ان پر عمل کرتی ہیں۔ صحیح دستور حکومت وہی ہو سکتا ہے جس میں فلاح عام کو مد نظر رکھ کر قوانین بنائے جائیں اور جمہوریت عام کی خاطر ان پر عمل کیا جائے۔ خریہ حکومت خواہ شاہی ہو خواہ امرائی یا جمہوری اُس کے درست ہونے کی کسوٹی یہ ہے کہ سب کے جائز حقوق کی نگہداشت اس میں ہوتی ہو یا نہیں۔ سب سے بڑی درجے کی حکومت وہ ہوگی جس میں قدرت مطلقہ رکھنے والا ایک فرماں روا ہو جو عقل و اخلاق میں برگزیدہ ہو اور عادل کے ساتھ سب کے حقوق اور فرائض کی نگہداشت کرے۔ اس کا

خیال تھا کہ اگر تمام یونان ایک مملکت بن جائے اور اسکندر جیسا شخص اس کا فرماں روا ہو تو یونانی تمام دنیا پر حکومت کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ ایک دور کا نصب العین تھا علاوہ ایک شہر کی مملکت کو پسند کرتا تھا لیکن ایشیا کی جمہوریت کا ویسا ہی مخالف تھا جیسے کہ سقراط اور افلاطون تھے۔ اسکندر کی ناگہانی موت کے بعد ایشیا والے مقدونی اقتدار کے مخالف ہو گئے اور اسطو کی حیثیت بہت نازک ہو گئی۔ اس کو خدشہ ہوا کہ اگر اس شہر میں مقیم رہا تو اس کا بھی وہی حشر ہو گا جو سقراط کا ہوا تھا اس لیے وہ عین وقت پر وہاں سے سرک گیا اور باقی ایام اُس نے چالسس میں گوشہ نشینی میں گزارے۔ اُس نے تریسٹھ برس کی عمر میں سلسلہ ق م میں انتقال کیا۔

فلاطونیت سے مشابہت کی طرف عبور

فلاطونیت سے مشابہت کی طرف آئیں تو فضا بالکل بدل جاتی ہے۔ فلاطونیت زیادہ تر عرش پر رہتی ہے اور مشابہت فرش پر۔ ایکس میں تصور آتے ازلیہ ہیں جن کے سوا کوئی حقیقت اور وجود نہیں اور اشیا ان کی مسخ شدہ اور دھندلی تصویریں ہیں، دوسری طرف مشابہت میں اصل حقیقت اشیا اور افراد اور جواہر ہیں، کلیات کا وجود بھی انہی جزئیات میں ہی پایا جاتا ہے۔ ان کا کوئی ماورائی غامض نہیں اور نہ افراد سے الگ ہو کر ان کا وجود ممکن ہو سکتا ہے۔ فلاطونیت میں حقیقت فوق الفطرت ہے اور مشابہت میں فوق الفطرت کچھ نہیں اور کوئی تصویر کئی مجرذاتی کے طور پر موجود نہیں ہو سکتا۔ خدا بھی ایک جوہر ہے وہ کوئی کلی تصویر نہیں۔ مشابہت اشیا اور جواہر سے شروع

کر کے اُن کے مشترک خواص کو تلاش کر کے عقلی تصورات اور کلیات کی طرف بڑھتی ہے۔ فلاطونیت میں اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہاں حقائقِ اذلیہ تصوراتِ عقلیہ ہیں موجودات سب اُن کا سایہ ہیں اشیا اور جواہر اُن کے بغیر بے مایہ ہیں۔ محسوسات کا عالم اعتباری اور مجازی عالم ہے۔

اشیا سے شروع کر کے کلیات کی طرف بڑھنے والی عقل کلیات سے شروع کر کے اشیا کی طرف اترنے والی عقل سے اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ ان دو مختلف طریقوں سے تمام نظریاتِ حیات بدل جاتے ہیں۔ اس بارے میں انگریزی شاعر کو لریج کا ایک قول مشہور ہے جس میں بہت کچھ صدا پائی جاتی ہے کہ تمام انسان پیدا ہی دو قسموں کے ہوتے ہیں فطرت بعض کو افلاطونی بنا کر پیدا کرتی ہے اور بعض کو ارسطاطالیسی۔ ایک کی نظر اشیا اور محسوسات پر رہتی ہے اور دوسرے کی نظر مادیات پر۔ ایک کے لیے قبلہ عالم کے اندر ہی ہے اور دوسرے کے لیے تمام عالم فقط قبلہ نما ہے۔ ارسطو نے جب افلاطون سے تلمذ شروع کیا تو اُس کی عمر بائیس برس کی تھی اور شاگرد اٹھارہ برس کا تھا۔ اُس کی تمام فلسفہ مکالمات میں مُرتب کر چکا تھا۔ اس فلسفے نے عالم محسوس اور عالم نامحسوس کو ایک دوسرے سے اس طرح الگ کر دیا تھا کہ ان دونوں کا حقیقی ربط ایک عقدہ لایخل بن گیا تھا۔ ارسطو ایک سائنس دان کا مزاج رکھتا تھا وہ اشیا اور محسوسات سے حقائق کو اخذ کرنا چاہتا تھا اور کلیات کا مادی عالم اس کی سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ افلاطون کے لیے علم فقط معقولات اور کلیات کا نام تھا جو متغیر اور جزئی محسوسات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ محسوسات روح کو نامحسوس عالم کی یاد دلا کر اُس طرف لے جاتے ہیں، علم استقرار سے نہیں

بلکہ عالم عقلی کی یاد سے حاصل ہوتا ہے۔ افلاطون کے لیے حقیقی وجود وحدت عقلی کا عالم ہے، فطرت میں اس کے علاوہ جو کچھ ہو وہ عدم کے برابر ہے۔ لیکن اگر یہ عدم عدم محض ہوتا تو مسئلہ مشکل نہ تھا لیکن یہ عدم بھی ایک شے کا وجود بالقوے معلوم ہوتا ہے۔ گویا افلاطون کے فلسفے میں ایک ناقابل اتحاد ثنویت پائی جاتی ہے۔ ارسطو نے کہا کہ اس قسم کے دو متضاد نام نہیں ہو سکتے، وجود کے معنی سورت یا معنی اور مادے کا اتحاد ہے۔ کلیات اشیاء سے بالکل الگ اور مستقل متصور نہیں ہو سکتے۔ افلاطون کا یہ نظریہ قابل فہم نہیں ہے کہ جزئیات کلیات سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔ عدم وجود سے کس طرح بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔ جن کی ماہیت متضاد ہے ان میں اتحاد اور اشتراک کیسا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ کلیات جزئیات کی جان اور روح رواں ہیں لیکن روح کو اپنے عمل کے لیے جسم چاہیے دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ مثلاً کسی تنویدی وجود کو لو، آم کا درخت ہے جو ایک گٹھلی سے شروع ہوتا ہے اُس کے نشوونما کا ہر عمل اور اُس کا ہر جز آم کے تصور کے ماتحت ہے۔ کسی جز کی ماہیت اُس کے کل کی ماہیت کے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی لیکن حقیقت کلی کا بھی جزئیات کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ اگر درخت کے جزئیات ایک کل میں منسلک نہ ہوتے تو تو وہ کبھی ایک مخصوص درخت نہ بن سکتا۔ ارسطو نے تصور اور مادے کے مسئلے کو یہ حل پیش کیا کہ جس کو وجود کہتے ہیں وہ ایک عمل ارتقا ہے۔ تصور کی حقیقت متغیر عالم سے الگ نہیں ہو سکتی۔ اگر تصور بات کلیہ جوں کے توں بہیئت کمال کسی اور عالم الہی اور ابدی میں موجود ہیں تو بحالت ناقص ان کو اشیاء کے معدومات میں مسخ ہو کر دھتکے کھانے کی کیا ضرورت ہے۔ نیچے

سے اذیت تک کا خاست میں تدریج اور ارتقا ہے۔ ہر شے کے اندر ایک تصور اور ایک اثر اور مقصد پایا جاتا ہے لیکن یہ مقصد اس کے اندر نہیں خارج سے نہیں آتا اور نہ اس کا منتظر رہتا ہے کہ آخر میں ظہور پذیر ہو۔ ہر چیز کا نشو و نما اور اُس کا وجود کسی نہ کسی معنی اور مقصد کے پورے کرنے کا عمل ہے لیکن جس طرح وجود مقصد و معنی کے بغیر نہیں ہو سکتا، اسی طرح مقصد و معنی بھی الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتے۔

افلاطون کے فلسفے میں مادہ اور صورت یا تصور الگ الگ کر دیے گئے تھے اور اس حقیقت صرف تصور تھی اس کے بعد مادہ عبث اور ناقابل فہم رہ جاتا تھا۔ ارسطو کے ہاں مادہ اور صورت اضافی تصورات ہیں، ایک کا وجود دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے اور فرق صرف درجہ ارتقا کا ہے۔ اس نے کہا کہ وجود کی دو حیثیتیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ۔ بیج کے اندر درخت بالقوہ موجود ہے اور درخت وجود بالفعل ہے۔ اس لحاظ سے بیج کو مادہ اور درخت کو اس کا تصور یا اُس کے معنی کہہ سکتے ہیں۔ صورت پذیر ہونے کے معنی اوقت سے فعل میں آ جانا ہے۔ خالص مادہ یا مادہ محض کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ موجود ہے اُس کے متعلق دو زاویہ نگاہ ہیں، ایک مادہ دوسرے صورت۔ غم نقطہ تصور یا معنی کا ہوتا ہے جس کی تکمیل یا تجسیم وجود میں ہوئی ہے۔ وجود بالفعل کی طرف عبور حرکت اور ارتقا ہے۔ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ باطن سے الگ نہیں، وجود بطون سے ظہور میں آئے کا نام ہے۔ مادہ اور معنی یا باطن اور ظاہر کے معنی الگ الگ نہیں ہیں یہ اصطلاحیں محض اضافی ہیں عالم منظر ہر وقت و مکان میں معنی کا تحقق ہے لیکن معنی کا وجود بھی ظہور کے اندر ہی ہے۔ وجود بالقوہ یہ محض امکان وجود

کو مادہ کہتے ہیں لیکن جب کچھ ایک حیثیت سے امکان پر وہ دوسری حیثیت سے وجود پر۔ فطرت ہر جگہ معانی کو جامعہ پہنچ رہی ہے لیکن بغیر اس لباس وجود کے معنی کا کہیں ٹھکانا نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تصورات کہیں کامل اور مکمل طور پر عالم سرمدی میں نہیں رہتے بلکہ ارتقا اور نشو و نما میں ان کا تحقق ہو رہا ہے۔ ارسطو کے خیال کو سمجھنے کے لیے عضوی وجود نباتی ہو یا حیوانی تو بل فہم مثال پیش کرتا ہے کیوں کہ کسی جسم کے اجزا کو یا نشو و نما کو ایک واحد مقصد کے بغیر نہیں سمجھ سکتے اور وہاں مقصد وجود یا معنی مادہ وجود سے الگ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صورت سے مثالیں لیں تو بات اتنی صاف نہیں رہتی۔ جب ایک سنگ تراش پتھر میں سے بُت تراشا ہو تو تراشے ہوئے بُت میں مادہ اور صورت بے شک یک جان ہیں لیکن اس طرح دونوں کے ہم وجود اور ہم آغوش ہونے سے قبل تصور پوری طرح پتھر سے خارج ہیں سنگ تراش کے ذہن میں موجود تھا جو رفتہ رفتہ تراشیدہ بت میں منتقل ہوا ہے۔

مادہ اور صورت کے لحاظ سے حیات و کائنات میں ایک لامتناہی تدریج تسلسل ہے۔ اس سلسلے میں ہر ادوار کے درجے والی چیز نیچے والی چیز کے مقابلے میں صورت ہے اور شے والی چیز مادہ، لیکن جسے ہم صورت کہتے ہیں وہ اپنے سے اوپر والی صورت کے مقابلے میں مادہ ہے اس طرح ہر چیز ایک سمت سے مادہ ہے اور دوسری سمت سے تصور

درخت زمین کے مقابلے میں صورت ہے لیکن میز کرسی

کے مقابلے میں اس کی لکڑی مادہ ہے۔

یہاں تک ارسطو کے نظریے کے سمجھنے میں کچھ زیادہ دشواری پیش

نہیں آتی۔ تصور اور مادے کے عوالم کو اس نے ہم وجود اور ایک جان کر دیا ہے اور ظاہر و باطن کی تقسیم کو اضافی قرار دیا ہے۔ موجودات کے بارے میں ہمارا تجربہ اس کی شہادت دیتا ہے۔ مادہ محض جس کی کوئی صورت نہ ہو اور تصور محض جس میں کوئی مادہ نہ ہو ہمارے لیے قابل فہم نہیں ہیں۔ یہاں تک عقل و ادراک ارسطو کا ساتھ دیتے ہیں کہ اُس نے صورت و مادے کی تقسیم کو بر طرف کر کے اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے، لیکن وہ جہاں خدا کے تصور پہنچتا ہے تو یہ نظریہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نفس و صورت یا خالص تصور ہے، خدا وہ معنی ہے جو آزادی کا ہم پہننے کا محتاج نہیں ہے۔ ہر چیز اور پروا لے تصور کے لحاظ سے مادہ ہوتی ہے لیکن خدا سے ہرگز کوئی تصور نہیں اس لیے خدا کے اندر مادے کا کوئی شائبہ نہیں۔ خدا عقل کل اور تصور بے مادہ ہے وہ فکر خالص ہے جو خود ہی اپنا موضوع فکر ہے عقل اہی اشیا کے ادراک سے موت نہیں ہوتی۔ تمام کائنات مختلف مدارج میں اسی عقل کل کے تحقق میں لگی ہوئی ہے اور یہ سرچشمہ عقل آفریدہ نہیں۔ وہ کون و فساد سے ماورائی ہے۔ موجودات میں اس کا تحقق ہوتا ہے لیکن موجودات اس کو پیدا نہیں کرتے۔ تمام کائنات میں حرکت و ارتقا اسی سے ہے لیکن وہ خود الان کماکان غیر متحرک اور غیر متغیر ہے۔ جس طرح ایک خوب صورت عمارت لوگوں کو دور و دور سے اپنی صفت کھینچتی ہے بغیر اس کے کہ خود اس میں کوئی حرکت ہو۔ خدا کائنات کو نصب العین ہے اور نصب العین کی طرف بڑھنے کا نام حیات و وجود ہے جو پتہ پتہ ہے اُس کو خدا بلاتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں خدا کا ارادہ یا حرکت ارادی شامل ہو۔

ارسطو فلاطونیت کی مشکلات کو حل کرنے کا دعوے دار تھا لیکن

آخر خدا کے برے میں وہ ایک تہذیب ہے، وہ پرہیزگاری ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ افلاطون کی گرفت سے بچیں۔ کیا بہت ہے۔ چکر کاٹ کر آخر وہ پرہیزگاری جو افلاطون کا نقطہ آغاز تھا کہ عقل غیر متغیر وجود کی اساس ہے۔ منزل پر پہنچ کر استاد اور شاگرد میں کوئی پتن فرق معلوم نہیں ہوتا اور راستے کی تمام بحث محض جنگ زرگری معلوم ہوتی ہے۔

منطق

ارسطو کا سب سے زیادہ مشہور اور قابل تعریف کارنامہ منطق کی تدوین ہے۔ انسان جس طرح فطری طور پر حیوان نامہ خلق ہونے کی وجہ سے بولتا ہے، اسی طرح فطری طور پر استدلال بھی کرتا ہے۔ زبان خیال ہی کا ظاہری جامہ ہے۔ اسی لحاظ سے منطق کے مفہوم میں عقل اور زبان دونوں چیزیں داخل ہیں۔ زبان فطری طور پر پیدا ہوتی بڑھتی اور ترقی کرتی ہے لیکن ہر زبان کی گزمر زبان کی اچھی خاصی تکمیل کے بعد مرتب ہوتی ہے۔ علم تفکر اور استدلال سے پیدا ہوتا ہے لیکن بہت سے علوم پیدا کر چکنے کے بعد انسان نے اس کی طرف توجہ کی کہ خود علم کی ماہیت کیا ہے۔ جاننا کسے کہتے ہیں۔ صداقت کا تصور اور اس کا معیار کیا ہے۔ قدیم اقوام میں سب سے زیادہ علوم کے پیدا کرنے والی اور استدلال کرنے والی یونانیوں کی نکتہ میں قوم گزری ہے۔ کائنات کے مبادی و منہا اور انسان کے مقاصد حیات پر بحثیں کرنا یونانیوں کا قومی شعار تھا یہی ان کا خاص مشغہ اور یہی خاص تفریح تھی۔ استدلال کا سلسلہ قائم کرنا، مقدمات قائم کرنے، نتائج اخذ

کرنے، اپنے خیال کی تائید مخالفت کی تردید، دوسرے کی مغالطہ اندازی سے بچنا اور خود اس کو آسانی سے قابل گرفت مغالطے کے چکر میں لانا۔ اسطو سے پہلے سے جاری تھا۔ اس قوم کے گناہ اور اس کے سونستائی میں یدِ طولی رکھتے تھے۔ اگر صداقت کا حصول تفکر اور استدلال سے ہوتا تو یہ مرنہا بیت ہم ہو کہ خود فکر و استدلال کی اہمیت پر غور کیا جائے، اس کے قوانین مرتب کیے جائیں، اور بطور فن اُس کی مشق کرائی جائے۔ سب کو معلوم ہو کہ استدلال صحیح بھی ہوتا، اور غلط بھی ہیں جب تک معیارِ معین نہ ہو صحیح و غلط کو کیت پر کھیں سقراط کے مکالمات میں جا بجا یہ تقاضا ملتا ہے کہ بحث سے قبل موضوع بحث کو وضاحت کے ساتھ متعین کر دیا جائے کیوں کہ غیر متعین اور مبہم موضوع پر بعض مقول اور پڑھے لکھے لوگ بھی سرچٹنے رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دماغ گرم ہوتا جاوے اور زبان تیز، جس سے صداقت گریز کرتی جاتی ہے۔ لیکن کسی موضوع یا حد یا اصطلاح کی تعریف و تحدید کس طرح کی جائے اس کی طرف ارسطو سے قبل کسی نے منظم طور پر توجہ نہ کی۔ سقراط اور فلاسوف کا فلسفہ سراسر اس خیال پر مبنی تھا کہ اصل حقائق کلیات ہیں اور جزئیات میں فقط اسی حد تک صلیت اور صداقت ہوتی ہے جس حد تک کہ وہ صحیح طور پر کلیات کے تحت آسکیں لیکن وہ کیا عریق استدلال ہو جو اس امر کا ضامن ہو کہ کوئی جزئی حقیقت کسی نہ کسی سے مستخرج ہوئی ہو۔ ارسطو کو خیال ہوا کہ جس طرح کسی زبان میں الاعتداد اسباب بیان ہوتے ہیں لیکن گرامر کے چند قواعد ان سب پر حاوی ہو سکتے ہیں یہی حال فکر کا بھی ہے جس طرح زبان کی ایک صورت ہو اور ایک الفاظ کا مواد اسی طرح استدلالیات

بھی لا تعداد ہو سکتے ہیں۔ لیکن صحیح اور غلط استدلالات کی صورتیں متعین ہو سکتی ہیں۔ گرامر زبان کے دریا کو کوزے میں بند کرتی ہے اسی طرح تمام تحقیق اور بحث قوانین فکر میں مقید ہو سکتی ہے۔ تمام علوم نتائج فکر و استدلال ہیں تو خود فکر و استدلال کا بھی علم ہونا چاہیے، جو اتم العلوم ہو۔ یہ علم ایسا ہوگا جو ہر علم پر حاوی ہو اور ہر بحث پر اس کا تسلط ہو۔ یونانیوں کی بحث و نظر نے منطق کے لیے بہت سا مواد ہتیا کر دیا تھا لیکن یہ تمام مواد منتشر اور مبہم تھا۔ ارسطو نے اس کو اس انداز سے مرتب کیا کہ دو ہزار برس سے زائد عرصے میں بھی کوئی شخص اس پر کوئی اساسی اضافہ نہیں کر سکا۔ اس وقت بھی تمام دنیا میں جو استخراجی منطق پڑھ لی جاتی ہے وہ بنیادی حیثیت سے ارسطو ہی کی منطق ہے۔ اس منطق کے اندر یونان کی قوت استدلال کو خود اپنا شعور وصل ہو گیا۔ ارسطو اس کی نسبت کہتا ہے کہ منطق کوئی مخصوص علم نہیں بلکہ تمام علوم کی اساس ہے۔

ارسطو کا بڑا اعتراض افلاطون پر یہی تھا کہ اس نے حقائق کلیہ کو جزئیات کے علم سے الگ کر دیا ہے اور اس طرح سے دونوں کا باہمی رابطہ قابل فہم نہیں رہتا۔ اپنی منطق میں اس نے اس امر کی کوشش کی کہ واضح طور پر یہ بتائے کہ جز کو کھل سے یا خاص کو عام سے کن اصول کے مطابق اخذ کر سکتے ہیں۔ موجودات میں بھی افلاطون اور ارسطو دونوں کے فلسفے کے مطابق اشیا اور اجسام کلی تصورات سے مشتق ہوتے ہیں استدلال بھی وجود کا آئینہ ہے اس کی صحیح روش بھی یہی ہو سکتی ہے کہ کوئی جزئی معنویات کسی عام تر اصول سے صحیح طور پر تنبیض ہوئی ہو یا نہیں۔ انسان کو اس سے آگاہی ہونی چاہیے کہ اس راستے میں کہاں کہاں کھڑے کر رہی ہے۔ ارسطو کی تمام تر منطق کلیات

سے جزئیات کی طرف اترنے کا طریقہ ہے، جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھنا اس کا کام نہیں۔ استخراج میں نتیجہ مقدمات سے زیادہ وسیع نہیں ہو سکتا۔ اگر خود مقدمات کو ثابت کرنا چاہیں تو ان سے وسیع تر مقدمات قائم کرنے پڑیں گے جن سے یہ بطور نتیجہ حاصل ہو سکیں۔ بعض لوگوں نے اس منطق کو اس درجہ سے بے کار قرار دیا ہے کہ اس سے علم میں اضافہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ نتیجہ اگر مقدمات سے وسیع تر ہو تو وہ غلط ہو جاتا ہے۔ اس سے صرف یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ کوئی دعویٰ وسیع تر مسلمات کے تحت میں آ سکتا ہے یا نہیں اگر آ سکتا ہے تو صحیح ہے ورنہ غلط ہے۔ علم میں حقیقی اضافہ تو تب ہو کہ جزئیات سے کلیات کی طرف صعود کرنے کی کوئی سیر بھی قائم کی جائے۔ اگر ہر مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے وسیع تر مقدمات مرتب کرنے پڑتے ہیں تو آخر میں ہم ایسے مقدمات تک پہنچیں گے جو خود اس طرح سے قابل ثبوت نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان انتہائی مقدمات کو کیوں صحیح ماننا چاہیے اگر وہ بدیہی ہیں تو کیسے ہیں اور کیوں ہیں۔ ارسطو کی منطق کا اگر یہ دعویٰ تھا کہ یہی واحد طریقہ حصول صداقت کا ہے تو اس پر یہ اعتراضات صحیح طور پر وارد ہوتے لیکن ارسطو نے اپنی منطق استخراجی کی بابت کوئی ایسا دعویٰ نہیں کیا۔ یہ آلہ ایک خاص مقصد کے لیے بنایا گیا ہے۔ اگر مقصد بدل جائے تو کوئی دوسرا آلہ تلاش کرنا پڑے گا۔ تحقیق و استدلال میں دونوں طریقے ناگزیر ہیں، کبھی جز کو سمجھنے کے لیے کسی کل کے ماتحت کرنا پڑتا ہے اور کبھی جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ استخراج اور استخراج دونوں بدوش بدوش چلتے ہیں۔ استخراج کو ارسطو نے مرتب کر دیا تھا، استدلال کو زمانہ جاں کے حکماء نے مدون کیا ہے، استدلال انہی

دو دن پالتو سے چلتا ہے۔

اخلاقیات

فصل منہاجت فیہ در فلسفیانہ مسائل سے محض فلسفوں ہی کو دل چسپی ہوتی
ہو لیکن کوئی انسان ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کو اخلاقی مسائل سے دل چسپی نہ
ہو۔ تمام انسانی زندگی خیر و شر کی پیمائش ہے۔ ہر عمل میں انسان اپنے لیے بھی
نیکی اور بدی کے درمیان فیصلہ کرتا رہتا ہے اور دوسروں کے اعمال کو
بھی کسی نہ کسی معیار پر پرکھتا رہتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ
نیکی کسے کہتے ہیں اور بدی کا کیا مفہوم ہے تو اس کے جواب میں بعض اعمال
کو نیکی اور بعض کو بد قرار دے گا لیکن خود نیکی اور بدی کی ماہیت کے
متعلق اپنا مطلب واضح نہ کر سکے گا۔ غیاء نہ نظر و بحث کا ایک اہم عمل
مقصد یہی ہونا چاہیے کہ انسان اپنے لیے نصب العین اور مقصد حیات متعین
کر سکے اور کوئی ایسے اصول قائم کر سکے جو اس کے لیے چراغ ہدایت
ہوں۔ عام انسانوں کے لیے اخلاقی زندگی ہمیشہ رہ رہ کر جاری رہتی ہے
عقائد سے وابستہ رہی ہے اس لیے نیکی اور بدی کی ماہیت پر غور کرنے
کی نہ ان کو ضرورت محسوس ہوتی ہے نہ اس کے لیے ضرورت ہے اور نہ استعداد۔
قدیم اقوام میں یہ کام سب سے بہتر طور پر یونانیوں نے کیا، ان کے مفکرین
نے رسوم و عادات بدستور سے نگاہ کو مٹا کر عقل اور استدلال سے
خیر و شر کی ماہیت کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ سقراط کی تعلیم سراسر خیر و شر
کے تعین کی کوشش ہے۔ اس کے نزدیک زندگی درجہ اول و فکر کا بہترین
مصرف یہی ہے کہ انسان کو خیر و شر کی نسبت صحیح عنوان دے جس میں وہ جہاں یہ

عرفان نہیں وہاں باقی تمام علوم بے سود ہیں۔ ستاروں کے مقادیر، درائن کے مدار، کوپچی نئے کے مقابل میں بدرجہا یہ امر زیادہ اہم ہے کہ انسان اپنے مقام اور مدار کو پہچانے۔ خیر و شر کی پہچان ہی اپنی ماہیت کی پہچان ہے اور جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے تمام حقیقت کو پہچان لیا۔ آب و ہوا کا علم، جانوروں کا علم، پودوں کا علم یا مختلف قسم کی صنعتیں نہ ہر ایک کے لیے قابل حصول ہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ انسان ان کو لازمی طور پر حاصل کرے۔ ان علوم و فنون کے بغیر بھی آدمی آدمی بن سکتا ہے لیکن خیر و شر کے علم کے بغیر کوئی آدمی آدمی نہیں بن سکتا۔ کائنات اور خدا کی پہچان خود اپنی پہچان سے مؤخر ہے انسان کائنات پر کہاں حادی ہو سکتا ہے اور خدا کو اپنے حیطہ اور ک میں کہاں رکھ سکتا ہے اس لیے اس کو سب سے پہلے اپنے آپ ہی کو پہچاننے کی کوشش کرنی چاہیے ممکن ہے کہ خدا اور کائنات کے مفردان کا بھی یہی واحد راستہ ہو۔

یونانیوں نے جب سوچنا شروع کیا تو پہلے کائنات کی ماہیت اور ماحذ پر فکر آرائی کی اسی سلسلے میں وہ ذہن و مکان و حرکت و سکون کی بحثوں میں دیر تک الجھے رہے۔ انسان کی اخلاقی اور اجتماعی زندگی اس کے لذت و اہم اور خیر و شر پر پہلے اس طبع نے توجہ کی جو سوفسطائی کہلاتا ہے۔ سقراط سے پیشتر جبکہ اس کے زمانے تک یہی لوگ عالم و معلم شمار ہوتے تھے لیکن انہوں نے علم کو دنیا جہی اور لذت جہی میں لگا دیا جس سے وہ ایسے بدنام ہوئے کہ سقراط کے بعد سے اب تک یہ لفظ گالی شمار ہوتا ہے۔ یہ لوگ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر انسان خود اپنے لیے معیار علم و حیل اور معیار خیر و شر ہے۔ علم بھی اضافی ہے اور خیر و شر بھی اضافی اور

جس کو جس طرح معلوم ہوتی ہو اس کے لیے وہی ٹھیک ہو اور جس کو جس طرح عمل سے فائدہ ہو اس کے لیے وہی اچھا ہو۔ علم کی طرح خیر و شر کا بھی کوئی مطلق معیار نہیں۔ تمام زندگی اضافی ہو اس میں مطلقیت کا دعویٰ ایک توہم ہو۔ کوئی خیر و خیر نہیں جس کو محسوس کرنے والا خیر محسوس نہ کرے اس لحاظ سے نیکی اور بدی نفسی ہو اور اضافی ہو۔ یہی انداز خیال تھا جس کے خلاف سقراط اور افلاطون نے زور و شور سے احتجاج کیا اور اپنی تمام قوت اس کوشش میں صرف کی کہ علم اور خیر و شر کی مطلقیت کو ثابت کیا جائے جو تمام انفرادی خواہشات اور اضافات سے ماوری ہو۔ اگر محض ضافیت ہی اضافیت ہو تو نہ علم علم ہو سکتا ہو اور نہ خیر خیر۔ افلاطون کے نزدیک علم اور اخلاق کا مسئلہ اہل میں ایک ہی مسئلہ ہے۔ صحیح علم لازماً صحیح اخلاق میں سرزد ہوگا اور صحیح اخلاق بغیر صحیح علم کے ہو نہیں سکتے۔ وہ اصل حقیقت کو خیر برتر کہتے ہیں جو علم کا بھی مقصود ہو اور عمل کا بھی۔ حیات و کائنات کا سرچشمہ اور اس کا نصب العین بھی خیر برتر ہی ہے۔ افلاطون کا تمام فلسفہ اسی خیر برتر کا تعین ہے۔ اس کے نزدیک ہستی متغیر اور ہستی اضافی ہستی بے اعتبار اور ہستی بے وقار ہے۔ حق وہی ہے جس کو ثبات ہو، تمام حقائق ازلیہ حقائق ثابتہ ہیں متغیر ہستی ان اعیان ثابتہ کی کم و بیش نقل ہو خیال بھی وہی صحیح ہو جو ان کے مطابق ہو اور عمل بھی وہی درست ہو جو ان کی موافقت میں ہو۔ خیر برتر جہاں ازلی بھی ہے۔ جہاں صداقت ہو وہاں خیر بھی ہے اور جہاں بھی۔ اصل حسن خیر و صداقت ہی کا حسن ہے، مادی صورتوں کا حسن اس حسن کا ایک دھندلا سا پرتو ہے۔ انسان کی موجودہ جسمانی اور روحانی طبیعت زندگی میں اوصافِ کمال کا تحقق نہیں ہو سکتا لیکن کوشش یہی ہونی چاہیے

کہ انسان اس ماورائی مطلقیت کو حقیقت سمجھ کر علم و عمل کو اس پر ڈھالنے کی حتی الوسع سعی کرے۔ حقیقت اضافی نہیں لیکن زندگی اپنی اضافی حیثیتوں میں بھی تدریج اس کی طرف بڑھ سکتی ہے۔ کمال کی صورتیں مختلف نہیں ہو سکتیں لیکن کمال کی طرف بڑھتے ہوئے تدریج اور تسلسل میں مختلف اور متنوع مدارج ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ ہر شخص اپنے لیے کمال کی الگ ماہیت قرار دے لے۔ فقط ماورائی اور سرمدی خیر برترین ہی کو حقیقی سمجھنے کے باوجود افلاطون عملی زندگی کی ضروریات سے روگردانی نہیں کرتا۔

افلاطون کے فلسفے کے مطابق حقیقت حواس سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ کائنات کی حقیقت عقلی ہے اس لیے عقل ہی اس کو سمجھ سکتی ہے۔ جس طرح حواس حقیقی سلم تک نہیں پہنچا سکتے اسی طرح تقاضا ہے حواس کو پورا کرنا خیر حقیقی کی طرف نہیں لے جا سکتا۔ لذت پرستی خیر اندیشی نہیں بن سکتی۔ وہ کہتا ہے کہ ریاضیات کے تصورات مثلاً نقطہ خط، دائرہ وغیرہ بھی حواس سے حاصل کر وہ نہیں کیوں کہ یہ تصورات معقولات ہیں محسوسات نہیں ہیں۔ ریاضی کا نقطہ نہ کبھی کسی نے دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے لیکن تمام ریاضی کا مدار اسی غیر محسوس تصور پر ہے۔ علم اور اخلاق دونوں کا اصل وظیفہ یہ ہے کہ کثرت کو وحدت میں پرویا جائے۔ کوئی مظہر یا حادثہ اُسی وقت سمجھ میں آتا ہے جب ہم اس کو کسی قانون کے ماتحت لاسکیں یہی حال اخلاقی زندگی کا ہے۔ فرد کے اندر ارادوں اور خواہشوں کی کثرت اور کشمکش ہے اور اسی قسم کی کشمکش جماعت کے افراد کے مابین پائی جاتی ہے۔ کثرت اور کشمکش کے یہی معنی ہیں کہ ابھی یہاں صداقت جلوہ گر نہیں ہوئی۔

عملی زندگی میں خیر کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ اس کے تمام تقاضوں میں وحدت پیدا ہو جائے اور ہر حقے کو اپنا حق پہنچ جائے؛ اسی کا نام عدل ہے جو اصل خیر ہے۔ یہی عدل فرد کے اندر بھی قائم ہونا چاہیے اور جماعت کے اندر بھی کیوں کہ فرد اور جماعت ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔

اکثر اخلاقی نظریات میں جو تفاوت پایا جاتا ہے اس کا بہت کچھ مدار اس پر ہے کہ کسی نظم اخلاق میں لذت کو کیا مقام حاصل ہے۔ بعض لذت کو اصل مقصودِ حیات سمجھتے ہیں اور بعض کے نزدیک یہ لذت سے گریز کا نام ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات کی طرف آنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ لذت کی نسبت افلاطون کے خیالات کو یہاں مختصراً بیان کر دیا جائے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ فقط لذت خیر برتر نہیں ہو سکتی افلاطون مفصلہ ذیل دلائل سے کام لیتا ہے:-

- (۱) خیر برتر نہیں منہا سے مقصود ہے۔ وہ خود مقصود ہے اور کسی دوسرے مقاصد کے حصول کا محض ذریعہ نہیں، اس میں کمال اور خود اکتفا ہے جس میں کچھ اضافہ نہیں ہو سکتا۔ خیر برتر کے مفہوم میں یہ داخل ہے کہ جب کسی عاقل ہستی کو وہ مل جائے تو اس کو اطمینان کلی حاصل ہو جائے۔ محض لذت کے اندر یہ خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ لذت محض تو انسان کی نسبت کیڑوں مکوڑوں کو زیادہ حاصل ہے، انسان لذت کے ساتھ علم و شعور بھی چاہتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ خالی لذت اس کو اطمینان کلی نہیں بخش سکتی کسی لذت پرست سے بھی یہ سوال کیا جائے کہ تم لذت کا وہ فورے علم و شعور چاہتے ہو تو وہ کبھی اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔
- (۲) خیر برتر کے مختلف مظاہر ہیں تضاد و تخاصم نہیں ہو سکتا

کیوں کہ عقل اور حقیقت میں شہادت نہیں۔ خیر مطلق جہاں کہیں بھی ہو وہ خیر مطلق ہی ہوتی ہے۔ اس کے اندر جو شے ہوتی ہے جو زندگی اور یکن زندگی کا نام تجربہ یہ ہے کہ لذتوں میں ہم آہنگی نہیں ہوتا۔ ایک لذت دوسری لذت کے حصول میں مانع ہوتی ہے۔ ایک لذت کو حاصل کرنے کے لیے دوسری لذت کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تضاد ہو وہاں اطمینان کئی نہیں ہو سکتا جس کے معنی ہیں کہ نفس، کبھی حقیقت پر نہیں پہنچا۔

۱۳۔ اکثر لذتوں کی کیفیت سببی ہوتی ہے۔ اکثر جسمانی لذتیں کسی تکلیف یا احتیاج کے رفع ہونے سے پیدا ہوتی ہیں، جو چیز الم اور احتیاج کی پیداوار ہو وہ حقیقتاً ہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے اندر حدوث پایہ جاتا ہے، اس کا مقصد رفع الم اور بگڑے ہوئے توازن کو قائم کرنا ہے جس لذت کے احساس کے لیے تکلیف کا احساس مقدم ہو اس کا ماخذ کس قدر ذیل ہے۔ وہ خمیر بھلا کیا خیر ہے، جو رفع شر ہی سے پیدا ہو، جسمانی شہوات سب اسی قسم کی ہیں۔ ایسی لذتیں کسی معقول انسان کے لیے کیسے قابل آرزو ہو سکتی ہیں جن کو حاصل کرنے کے لیے پہلے مصیبت درد اور احتیاج میں سے لازماً گزرنا پڑے۔ جس نشے کی لذت کے لیے خمار کا کرب مقدم ہو اس سے عقل کو گریز کرنا چاہیے۔ اس سے ثابت ہوا کہ محض لذت خیر نہیں ہو سکتی۔ وہ اسی حالت میں خیر ہو سکتی ہے جب وہ کسی خیر حقیقی کا جز اور اس کا نتیجہ ہو۔

لیکن کوئی شخص لذت کے فقدان کے ساتھ خیر برتری کا تصور نہیں کر سکتا اگر عقل اور غریب کی زندگی خیر برتری ہو تو ضروری ہے کہ اس انداز زندگی میں لذت بھی محسوس ہو فقط عقلی لذتیں بن تمام اعتراضات

سے بری ہیں جو دوسری لذتوں پر وار دہوتے ہیں۔ خیر برتریں کی زندگی وہ زندگی ہوگی جس میں انسان معقولات سے لذت اندوز ہو۔

افلاطون نے مذکورہ صدر نظریے کے مطابق لذتوں کے مدارج اور اقسام قائم کیے ہیں۔

جس لذت میں کچھ دکھ کی بھی آمیزش ہو یا فقط دکھ کے رفع ہونے سے پیدا ہوتی ہو اس کی قیمت اس خالص لذت سے کم ہوگی جس میں یہ آمیزش نہ ہو۔ اس لیے عقلی اور جسمانی لذتیں جتنی لذتوں پر قابل ترجیح ہیں کیوں کہ تمام جتنی لذتیں احتیاج سے پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ اہم کی آمیزش ہوتی ہو۔ کسی خوب صورت منظر کو دیکھنے کی لذت یا علم کا سرور بالکل بے ثوث ہوتا ہے اور اس میں اغراض و مقاصد کی کش مکش نہیں ہوتی۔ فطری ضروریات کو جائز طور پر جائز حدود کے اندر اعتدال سے پورا کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کو افلاطون لازمی یا ضروری لذت کہتا ہے جو سعادت کا ایک جز ہے۔ اس سے گریز نہ کر سکتے ہیں اور نہ کرنا چاہیے۔ ان لازمی لذتوں کے ساتھ جب ذوق علم اور ذوق جمال کی لذتیں یک جا ہو جائیں، جسمانی صحت اور اعتدال شہوات کے ساتھ علم صحیح اور عمل خیر کی لذتیں بھی شامل ہو جائیں تو انسان کو سعادت کا حصول ہو سکتا ہے۔ لذت سعادت کا لازمی جز ہے بشرطیکہ علم و عمل کی درستی سے پیدا ہو۔ عقل جذبہ اور شہوت اگر معتدل متوازن ہو اور ہم آہنگ ہوں تو فرد اور جماعت دونوں سعید بن سکتے ہیں۔ حیات سعادت کثرت کے اندر وحدت اور ہم آہنگی کی زندگی ہے جس میں زندگی کے ہر شعبے کو اس کا حق پہنچے، اسی کا نام عدل ہے جس کے بغیر سعادت ناممکن ہے۔ زندگی کی باگیں

اگر عقل اور عدل کے ہاتھوں میں رہیں تو ہر قسم کی خیر حقیقی کا حصول ہو سکتا ہے اور حقیقی لذت بھی حاصل ہو سکتی ہے لیکن اگر لذت کو آقا اور عقل کو غلام بنادیا جائے تو لذت بھی دھوکا دے گی اور عقل بھی سلب ہو جائے گی۔ خیر برتریں اور حیات سعادت لذت کے مقابلے میں عقل سے زیادہ مماثل ہیں عقل کی زندگی میں لذت بھی داخل ہے لیکن محض لذت کی زندگی میں عقل داخل نہیں عقل ہی کی زندگی تخلقوا باخلاق اللہ کی مصداق ہے۔ خدا حیات و کائنات کی عقل کل اور عقل نامہ ہے۔ عقلی زندگی میں انسان الوہیت کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ فرد معیار کائنات نہیں بلکہ خدا معیار کائنات ہے۔ صحیح زندگی خواہشات کو پورا کرنا نہیں بلکہ نصب العین کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ انسان ایک مرکب ہستی ہے اس کا ایک جز فانی ہے اور ایک غیر فانی۔ شہوات کا تعلق جسم سے ہے جو فانی ہے اور اس کی تمام لذتیں بھی آبی جانی ہیں۔ اسی حقے کے تزکیے اور کمال کی کوشش کرنی چاہیے جس کو بقائے دوام حاصل ہے۔ انسان کے اندر یہی جز الہی جز ہے اس کے سوا باقی سب چیزیں معرض ہلاک میں ہیں۔ جو اس کا عالم فانی ہے اس لیے جو اس کے تقاضوں کو پورا کرنا فانی کو باقی پر ترجیح دینا ہے۔ تمام شر اسی حقیقت سے غافل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

ارسطو کی اخلاقیات

یہ توقع کرنا بے جا ہوگا کہ ارسطو اپنی اخلاقیات میں اپنے استاد افلاطون سے کوئی بالکل الگ راستہ اختیار کر سکے۔ اگر ارسطو اور افلاطون کی اخلاقیات میں کچھ فرق نظر آئے گا تو وہ اسی قسم کا ہوگا جو ان کے عام

فلسفے میں پایا جاتا ہے۔ ارسطو عملی زندگی کے زیادہ قریب رہتا ہے جدی سے
 لاہوت و ملکوت میں پہنچنا اور اپنے آپ کو روکتا ہے۔ عام انسانی
 عقل اور انسانی فطرت کے قریب رہ کر قابل عمل اور قابل فہم نصب العین
 پیش کرتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ افلاطون میں موضوعوں اور مضامین کی
 بین تقسیم نہیں ملتی۔ افلاطون ہستی اور صداقت کو ایک واحد ناقابل تقسیم
 چیز سمجھتا ہے اس لیے اس کے ہاں ایک ہی بحث میں ریاضیات طبیعیات،
 الہیات، اخلاقیات اور سیاسیات اور کئی دوسرے شعبے ایک دوسرے
 کے اندر لپٹے ہوئے چلے آتے ہیں۔ ارسطو کا انداز فکر تحلیل اور تقسیم
 اور امتیاز کی طرف مائل ہے۔ اس لیے اس کے ہاں اخلاقیات میں صرف
 اخلاقی مسائل طے کئے دوسری چیزیں اس سے الگ رہیں گی۔

ارسطو کے ہاں بھی افلاطون کی طرح خیر برتریں وہ ہر جوفی نفسہ
 قابل آرزو ہے جو خود مقصدِ اعلیٰ ہے اور محض بطور ذریعہ قابل خواہش نہیں۔
 خیر برتریں جماعت کی بھی ہو سکتی ہیں اور فرد کی بھی۔ اس زندگی میں انسان
 کی تمام تر بہبود جماعت کے ساتھ وابستہ ہے اس خیر برتریں کا کامل فلسفہ
 جماعت اور نظم جماعت کا فلسفہ ہوگا۔ لیکن فرد پر کسی حد تک بطور فرد
 کے بھی غور کیا جاسکتا ہے، فرد کے لیے خیر اور بہبود کا تعین اخلاقیات
 کا علم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ علم ریاضی اور منطق کے علوم کی طرح اتنی ہی علم نہیں
 ہو سکتا اس میں نقطہ نہایت عام اصول وضع ہو سکتے ہیں۔ اس کی بنیاد
 محض تقسیم و تعین سے پیدا نہیں ہوتی اس کے لیے اخلاقی جذبات ذاتی
 تجربہ دوسروں کے تجربات کا علم نیز اپنے جذبات پر تصرف کا حصول لازم

ہی۔ اخلاقی صداقتوں کے حصول کا طریقہ استقرا ہی ہو سکتا ہو۔

انسان کی خیر برتری کو اس کی فلاح و بہبود یا سعادت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس بارے میں لوگوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ کوئی اس کو لذت کا مرادف سمجھتا ہے کوئی دولت کا، کوئی عزت کا۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فی نفسہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ مقصود بن سکتا ہے۔ یونانی زبان میں نیکی کے لیے جو لفظ استعمال ہوتا ہے اس کا زیادہ صحیح ترجمہ فضیلت ہے۔ عربوں نے یونانی فلسفے کے ترجموں میں فضیلت ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات میں لفظ آخری یہ ہے کہ دنیا میں کسی چیز کے لیے ہم جب فضیلت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مقصود ہوتا ہے۔ ہر مخلوق اور مصنوع چیز کا ایک مخصوص وظیفہ ہوتا ہے اور جب وہ چیز اپنے مخصوص وظیفے کو مکمل ادا کرتی ہے تو ہم اس کی فضیلت کے قائل ہوتے ہیں۔ اچھا مکان وہ ہے جو رہنے کی تمام آسائش رکھتا ہو۔ اچھا گھوڑا وہ ہے جو وہ تمام کام اچھی طرح ادا کرے جو گھوڑے کو انجام دینے چاہئیں۔ ہر چیز سے ہم اسی کام کی توقع کرتے ہیں جس کے لیے وہ بنی ہو۔ اور جب وہ مخصوص اور امتیازی کام شمس سے بخوبی ادا ہوتا ہے تو ہم اس کو موزوں سمجھتے ہیں۔ انسان کے لیے فضیلت یا نیکی یا بہبود یا خیر برتری کیا ہے اس کا تعین اسی سے ہو سکتا ہے کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ انسان کی امتیازی خصوصیت کیا ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت کے معلوم ہو جانے پر اس کی فضیلت کا مسئلہ آسانی سے حل ہو سکتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کی فطرت کسی اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک۔ حرت

تو یہ ہے کہ وہ ایک جان دار ذی اعضا وجود ہے جس کے اندر غیر شعوری طور پر
تغذیہ تولید اور نشو و نما کا عمل ہوتا رہتا ہے لیکن یہ کوئی اُس کی امتیازی خصوصیت
ہیں اس خصوصیت میں وہ نباتات اور حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے۔
اس سے آگے چلیں تو جذبات، شہوات اور خواہشات میں جن کے ساتھ
ہنگامی طور پر شعور بھی وابستہ ہوتا ہے لیکن اس حصے میں بھی وہ اکثر حیوانات
کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے۔ یہ بھی اس کی کوئی امتیازی صفت نہیں اور
اور آگے بڑھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اُس کے اندر عقل جو جس کی بدولت وہ
بہت دُور تک آگے پیچھے دیکھ سکتا ہے، زندگی کی تنظیم کر سکتا ہے اور فطرت
کی تنظیم کو سمجھ سکتا ہے۔ اس کی خواہشیں اور جبلتیں عقل کے زیرِ تصرف آسکتی
ہیں وہ ان میں حسبِ ضرورت کسی کو دبا سکتا ہے کسی کو بڑھا سکتا ہے۔ اس
سے معلوم ہوا کہ انسان کا مخصوص وظیفہ عقل ہے، سوا اس کے باقی چیزیں
اس میں وہی ہیں جو جمادات نباتات اور حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں
بقول سعدیؒ

آدمی را عقل باید در بدن

در نہ جان در کالبد دارد حماء

انسان اُسی وقت انسان کہلا سکتا ہے جب کہ اُس کی زندگی عقل کے تحت
ہو اور جس قدر وہ زیادہ عقل کے تصرف میں ہوگی اسی قدر اس کو زیادہ
فضیلت حاصل ہوگی اور ممکنہ خیر برتری کا حصول ہوگا سعادت کی زندگی
تمکینِ فضیلت کی زندگی ہے۔

۱) وسط و فضائل کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں (۱) علمی فضیلت (۲) اخلاقی

فضیلت۔ علمی فضیلت خواہ نظری علم کی ہو، خواہ عملی علم کی، محض عقل

ان فضیلت سے تعلق رکھتی ہے جب انسان صحیح طور پر طلب علم کرے اور اس میں ترقی کرتا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ علمی فضیلت کا مالک ہے۔ اخلاقی فضیلت کا تعلق انسان کے معقول اور غیر معقول دونوں عناصر کے ساتھ ہے اخلاق جذبات اور شہوات کو عقل کے زیرِ عناں رکھنے کا نام ہے۔ نفس عقلی فضیلت میں کوئی نامعقول عنصر نہیں ہوتا۔ اگر شہوات کے نامعقول عناصر انسان میں نہ ہوتے تو اخلاق کی ضرورت ہی نہ ہوتی، عدل اور سبقت اور شجاعت جیسی اساسی فضیلتیں نامعقول عناصر پر تصرف سے پیدا ہوتی ہیں۔

اخلاقی فضیلت نہ انسان کے اندرجوں کی توں ودیعت کی گئی ہے اور نہ اُس کی فطرت کے مخلف ہے اگر اخلاق انسانی فطرت کے بنے بنائے موجود ہوتے تو ان کے حصول کا کوئی مسئلہ بھی پیش نہ آتا اور اگر حیثیت کے خلاف ہوتے تو ان کا حصول ناممکن ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کے اندر تلاق کے حصول کی صلاحیت فطرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔ ایک بات یہ کہ صلاحیت ہی اس کے بالفعل آنے کے لیے صرف علم میں بلکہ عادت کی ضرورت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اخلاق علم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن نفس علم اس کے لیے کافی نہیں جب تک وہ علم عادت بن کر رگ و میں سرایت نہ کر جائے عالم بے عمل پر لوگ بہت تعجب کرتے ہیں۔ درحیران ہوتے ہیں کہ باوجود علم کے اس کا عمل کیوں خراب ہے۔ اس میں دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس کا علم سطحی علم ہے وہ یقین اور فائن کے درجے کا نہیں ہے جو فطرت کا جُز بن کر عمل میں سرزد ہونے کے محض قیاسی باتیں اور پسندیدہ اصول میں جو نفس کی سطح پر پڑتے سہتے ہیں

دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان صرف نفس نہیں بلکہ بدن بھی رکھتا ہے اور بدنی شہوت صرف مسلسل عمل سے تصرف میں آسکتی ہیں ورنہ نفس سوچتا ہی رہے گا اور شہوت غناں گینتہ اس کو جہر چاہیں گی بھاگیں گی۔

ارسطو کی اخلاقیات کا ایک امتیازی حصہ اس کے نظریہ اعتدال سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ خیال کہ نیکی اعتدال اور توازن کا نام ہے اکثر حکماء یونان کی تعلیم میں ملتا ہے۔ افلاطون کی اخلاقیات کا بھی یہی سبب بنیاد ہے لیکن اس نے اس کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ وہ اب خاص طور پر اس کی تعلیم شمار ہوتا ہے۔ افلاطون نے بھی یہی کہا تھا کہ علم جذبہ اور شہوت جب ہم آہنگی سے عمل کریں تو زندگی میں فضیلت اور سعادت پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اس پر زور دیا کہ ہر نیکی دو بدی کے وسط میں واقع ہوتی ہے۔ ہر چیز میں افراط بھی بدی ہے اور تفریط بھی بدی ایک خاص حد سے زیادتی بھی شر پیدا کرتی ہے اور اس سے کمی بھی خرابی کا باعث ہوتی ہے۔ ہر جگہ نیکی اور بدی کا وہی حال ہے جو شہوت نے منہر میں بیان کیا ہے کہ مع

نامردی و مردی قدمے فاسدہ درد

صراطِ مستقیم کے ادھر بھی خرابی ہے اور ادھر بھی صنعت ہیں، فطرت میں فضیلت میں ہر جگہ حسن و خوبی کا یہی قانون ہے۔ یہ وسط درمیان کوئی مقرر کردہ چیز نہیں ہے ہر شخص کے لیے مختلف حالتوں میں یہ وسط درمیان لگے مقام پر واقع ہوگا اس لیے تعلیم نفس سے اخلاقی زندگی بسر نہیں ہو سکتی یہ طبع روحانی بھی طبیعت جسمانی کی طرح ہے اس کے عام اصولوں کی تعلیم ہو سکتی ہے اور عام بصیرت پیدا کر سکتے ہیں لیکن کسی حالت میں وسط درمیان

یہ ہر اس کا کوئی کلیہ نہ دے نہیں بن سکتا۔ جو لوگ عمل سے پاکیزگی حاصل کر چکے ہیں وہ درمیانی راستے کو بصیرت اور فراست سے معلوم کر لیتے ہیں۔ اور ان کے قلوب کا فتویٰ صحیح ہوتا ہے۔ ہر حالت میں صراطِ مستقیم ایک ہی ہوتا ہے۔ لیکن افراط اور تفریط کے علاوہ راستے بے شمار ہو سکتے ہیں۔ دو جہاں بعض باتیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے فقط عام نظریے پر روشنی پڑتی ہے۔

افراط	وسط	تفریط
ہتور یا کورانہ شجاعت	بہادری	بزدلی
شہوت پرستی	عفت	مستزاجی - بے حسی
تسول خرمی	فیضی - کفایت شعاری	بخل
دشنامد - تمق	تواضع	دشمنی
پنے حق سے زیادہ لینا	انصاف	پنے حق سے کم لینا

رسطو کہتا ہے کہ اس اصول کے ساتھ زیادہ کھینچا جانی نہیں کرنی چاہیے۔ ضرورتیں کے ساتھ یہ بتا دیا جائے کہ فلاں خوبی کے ادھر یا ادھر کی بڑائی ہو سکتی ہے یا فلاں بڑائی کس خوبی کی افراط یا تفریط سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً بہت بے مشکل ہو جائے گا قتل یا چوری کس خوبی کی بیشی کمی کا نتیجہ ہیں یہ دوستی کی خصیصہ ہے۔ ادھر یہ ادھر کیا کیا بڑائیاں ہیں لیکن سامانوں میں یہ وسط نظریہ بہت سی فضیلتوں اور خرابیوں پر روشنی ڈال سکتا ہے۔

افلاطون کے ہاں اس میں تضاد کم چار تھے حکمت، عفت، شجاعت اور عدالت تو برقرار ہیں لیکن چوتھی فضیلت اس کے ہاں اخوت یا دوستی ہے۔ ایک فرق یہ ہے کہ افلاطون نے ان فضیلتوں کو بڑے وسیع معنوں میں سمجھا ہے اور

ان میں فلسفیانہ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ارسطو ان کو عام اور محدود معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ غفلت شہوات حیوانیہ میں اعتدال کا نام ہے شجاعت جو تہور اور بزدلی کے وسط میں واقع ہے کچھ خاص شرائط اور اسباب کے ساتھ وابستہ ہے مثلاً خوف کے حقیقی اسباب کا موجود ہونا اور خوف کا حقیقی احساس جس پر کسی اعلیٰ خیال نے اس طرح قابو پالیا ہو کہ وہ صحیح عمل کو مانع نہ ہو سکے اور انسان بے دھڑک اپنے فرض کو ادا کرے۔ جہاں یہ سب شرائط پوری ہوں وہاں شجاعت کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص قتل و غارت کے تجربوں اور مشاہدوں کا عادی ہو گیا ہو یا اصل اسباب خوف سے جاہل اور غافل ہو یا نتائج کی طرف سے بے حس ہو یا محض دُور جذبہ سے خطرے میں کود پڑے تو وہ شجاعت کی اخلاقی صفت کا مالک نہیں کہلا سکتا کیوں کہ اس کا فعل کسی مقصدِ اعلیٰ اور عقل کے ماتحت واقع نہیں ہوا۔ افلاطون کے ہاں نفسی جہد کے ساتھ کسی دوسرے یا غلط جذبے پر غالب آنا اور مدح و ذم لحاظ اور رعایت سے بے پروا ہو کر صداقت کا اظہار کرنا یا اس پر عمل کرنا بھی شجاعت میں داخل ہے جسے عام طور پر اخلاقی جرأت کہا جاتا ہے، لیکن ارسطو کے ہاں شجاعت صرف جسمانی خطروں تک محدود ہے۔ اسی طرح افلاطون نے عدل کو وسیع فلسفیانہ معنوں میں لیا ہے لیکن ارسطو اس کو عام عدالتی معنوں تک محدود رکھتا ہے جس میں حقوقِ سیاسی اور خلافت و رزائی حقوق پر تعزیم وغیرہ سے بحث کرتا ہے۔

ارسطو نے اخوت یا دوستی کی فضیلت کو خاص اہمیت دی ہے اس میں وہ اکثر یونانی حکما کا ہم نوا ہے وہ کہتا ہے کہ دوستی کے تین محرکات ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ کسی مادی منفعت کی وجہ سے دوستی کی جائے، دوسرے یہ

اس سے لذت کا حصول مقصود ہو، تیسرے یہ کہ سیرت کی پسندیدگی اس کی بنا ہو پہلی در دوسری صورتوں کی اس میں بہت کم زور ہو ایسی دوستی بہت بڑے اعتبار ہوتی ہو اور اعلیٰ درجے کے انسانوں کے شایان شان نہیں۔ ایسے دوست دسترخوان کی کھیاں ہوتے ہیں۔ منسی طہی ہونے پر ایسے آشنا بیگانے ہو جائیں گے، سراجی کے خانی ہونے پر پیمانے الگ ہو جائیں گے۔ لیکن جو دوستی کسی فضیلت کی وجہ سے ہو اس کے اندر منفعت اور لذت بطور نتیجہ شامل ہیں اگرچہ وہ فی نفسہ مقصود نہیں۔ چھٹی سیرت والوں کی صحبت میں لذت بھی حاصل ہوتی ہو اور مادی فائدہ بھی پہنچ سکتا ہو۔ انسان فطرتاً جماعت پسند اور صحبت پسند ہستی ہو، تنہا انسان بہت سی برکتوں سے محروم رہتا ہو۔ انسان سے انسان کا جو تعلق ہو سکتا ہو دوستی اس کی بہترین صورت ہو جس کے اندر بہت سی فضیلتیں شگوفہ دہر کی طرح پھوٹتی ہیں۔ یہ سعادت ایک نفسی کیفیت کا نام ہو لیکن اس کے لیے کچھ خارجہ جی اسباب ضرور ہیں۔ ایک سچا دوست خارجی اسباب میں سب سے زیادہ اہمیت اور قیمت رکھتا ہو۔ دوست سے روحانی تقویت بھی ہوتی ہو کیوں کہ انسان اپنی سعادت کے علاوہ دوست کی بہبود سے بھی بہرہ اندوز ہوتا ہو۔ دوست انسان کا ایک نفس ثانی ہوتا ہو۔

اخلاق میں عام طور پر ایشا بر نفس کا تقاضا کیا جاتا ہو اور کہا جاتا ہو کہ اچھا آدمی وہ ہو جو دوسروں کے نفع کو اپنے نفع پر ترجیح دے۔ لیکن یہ بات فطرت کے خلاف معلوم ہوتی ہو۔ اس مشکل کا حل ہو سکتا ہو کہ نفس کے مفہوم میں جو ابہام ہو اس کو دور کیا جائے۔ انسان کے اندر ایک نفس عقلی ہو اور ایک نفس غیر معقول، جس انسان کو خود غرض کہا جاتا ہو

وہ اپنی خودی کے ادنا حصے کا پرستار ہے۔ دولت، عزت، جسمانی شہوت
یہ سب چیزیں غیر معقول نفسِ حیوانی سے تعلق رکھتی ہیں، انسان جب ان چیزوں
کا طالب ہوتا ہے تو اس کی منفعت دوسروں کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے۔
لیکن نفسِ عقلی کے اندر اپنے حقیقی مفاد اور دوسروں کے حقیقی مفاد میں
کوئی تضاد نہیں جو شخص اپنی اعلیٰ خودی کے مطابق عمل کرتا ہے اس کے افعال
سے اس کے اپنے نفس کی بھی تکمیل اور ساتھ ہی ساتھ دوسروں کی بھی بھلائی
ہوتی ہے۔ اعلیٰ خودی والا شخص جان و مال کو بھی کسی بلند نصب العین کے لیے
قربان کرنے پر تیار ہو جاتا ہے لیکن جن چیزوں کو وہ قربان کرتا ہے ان کی قیمت
اس کے حقیقی نفس کے مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے ایسی حالت میں ایشار
تکمیل کا باعث ہوتا ہے۔ خود غرض اور نفس پرست آدمی خود اپنا بھی دشمن ہے
اور دوسروں کا بھی وہ اپنے آپ کو بھی نقصان پہنچاتا ہے اور دوسروں کو بھی۔
جس نفس کے لیے وہ منفعت کا طالب ہوتا ہے وہ اس کا حقیقی نفس ہی
نہیں ہے۔

لذتِ دالم کی نسبت ارسطو کی بحث افلاطون کی تعلیم سے بہت کچھ
مشابہت رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ لذت بھی ایک
قابلِ آرزو چیز ہے۔ یہ بھی ایک انتہائی قدر ہے، انسان لذت کو ذریعہ نہیں
سمجھتا بلکہ خود مقصد بھی سمجھتا ہے لیکن دوسرے روحانی تقاضوں سے الگ
ہو کر محض لذتِ سعادتِ کامل نہیں بخش سکتی۔ لذتِ نیکی کے ساتھ وابستہ
ہو جاتی ہے۔ اور گنہ کے ساتھ بھی۔ حقیقت میں لذتِ تشفی مقصد، تسکینِ آرزو
کے احساس کے سوا اور کچھ نہیں۔ غلط آرزو کی ہنگامی تسکین بھی آخر تسکین ہی ہے
نواہ وہ آخر میں تباہ کن ہی ثابت ہو۔ میٹھا زہر پینے والا بھی چند لمحوں

کے لیے تو لذت مند ہو سکتا ہے لہذا جو نفسی کیفیت خیر و شر دونوں کے ساتھ وابستہ ہو سکتی ہے وہ انتہائی بہبود کا معیار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں اکثر دوسری چیزوں کی طرح اس کی غیر معتدل کثرت بھی حیات روحانی و جسمانی کے لیے مضر ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کی افراط اور فراوانی باعث ضرر ہو وہ بذات خود خیر برتریں اور سعادت بریں کیسے بن سکتی ہے۔ لیکن چون کہ روح کی اعلیٰ ترین تمناؤں کی تسکین بھی لذت آفریں ہوگی اس لیے سعادت حقیقی کا وہ جز ضرور رہے گی لیکن روحانی مقاصد سے انگ ہو کر وہ خود مقصود و جد نہیں بن سکتی۔ لذت وہاں پیدا ہوتی ہے جہاں کوئی تقاضا یا زندگی کا کوئی ٹھہرے بے مزاحمت کام یا بی کے ساتھ عمل کر رہا ہو۔ اسی لیے محض لذت کو اچھا یا بُرا کہنے سے پہلے یہ دریافت کرنا پڑتا ہے کہ کس وظیفہ حیات کس عمل یا کس آرزو کی تسکین سے وہ حاصل ہوئی ہے۔

سقراط اور افلاطون نے اخلاقی بحثوں میں علم اور بصیرت کو نیکی کا منبع اور مصدر قرار دیا تھا۔ ارسطو ان سے اس بارے میں متفق ہے کہ اخلاقی عمل بے علم و شعور نہیں ہو سکتا۔ فطری اور جبلی اعمال خواہ کیسے ہی عمدہ اور مفید ہوں اخلاقی اعمال نہیں کہلا سکتے۔ اخلاقی فضیلت عادتاً جذبات کو عقل کے تحت چلانے کا نام ہے۔ اخلاق کا تعلق عقل اور ارادہ دونوں کے ساتھ ہے لیکن اگر عقل نے ارادے کو عادت کے ذریعے سے قوی نہیں بنایا تو نیک عمل کرنا جاننے کے باوجود دشوار ہو جائے گا۔ یہ کہ علم کا اثر کہاں تک عمل پر پڑ سکتا ہے نفسیات اور اخلاقیات دونوں کا ایک نہایت ہم مسئلہ ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سقراطی افلاطونی اخلاقیات اور ارسطاطالیسی اخلاقیات میں ایک بڑی وجہ اختلاف یہی مسئلہ ہے سقراط و افلاطون کہتے ہیں کہ کوئی شخص جان بوجھ

کر غلط عمل نہیں کر سکتے۔ ہر غلط کار جو کچھ کرتا ہے اس کو اس وقت صحیح ہی سمجھ کر
 کرتا ہے اگر وہ اس کو اچھا اور صحیح نہ سمجھے تو کبھی اس کا مُرتکب نہ ہو۔ یہ ایک واقعہ
 ہے کہ انسان خراب سے خراب عمل کرنے سے پہلے کسی نہ کسی طرح اس کا جواز
 اپنے نفس کی تسلی کے لیے ہتیا کر لیتا ہے کسی غلط تاویل سے کوئی غلط نظریہ قائم
 کر کے اور اس کو صحیح سمجھ کر غفلت بہ کا مُرتکب ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہر
 شخص کو یقینی علم حاصل ہے کہ آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ جل جاتا ہے اس لیے
 کوئی شخص جان بوجھ کر کبھی آگ میں ہاتھ نہیں ڈالتا۔ اگر کسی شخص کو نیر و شہر
 کے متعلق اسی قسم کا یقینی علم ہو تو وہ شر کا مُرتکب نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً غلط کار
 کے علم ہی میں فتور ہوتا ہے۔ اس مسئلے کا حل غالباً اس طرح ہو سکتا ہے کہ پہلے
 علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج معین کیے جائیں۔ یقین کے تین درجے ہیں
 علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسروں
 سے سنتا ہے کہ فلاں چیز کے کھانے سے پیٹ میں درد ہوتا ہے، یہ محض علم الیقین ہے جس کا
 عمل پر اثر یقینی نہیں ہوتا۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ اُس نے لوگوں کو دیکھا کہ جو
 ایسی چیز کھاتا ہے وہ درد شکم میں مُبتلا ہو جاتا ہے اس مشاہدے سے اس کا
 یقین پہلے کے مقابلے میں زیادہ استوار ہو جائے گا لیکن علم اور یقین کا درجہ
 کمال وہاں ہوگا جہاں اس نے خود اس کا تجربہ کیا۔ جب کبھی وہ چیز کھائی
 پیٹ میں درد ہو گیا۔ اس قسم کے علم و یقین کے بعد غلط کاری دشوار بلکہ محال
 ہو جائے گی۔ سقراط و افلاطون جب علم کا ذکر کرتے ہیں تو اُن کی مراد حقائق
 کے حق الیقین سے ہوتی ہے جس کے بعد وہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کوئی شخص
 صحیح علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف عمل نہیں کر سکتا۔ اس قسم کا حق الیقین
 ارادے اور عمل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس پر غالباً ارسطو کو بھی کوئی اعتراض

نہیں لیکن عملی زندگی کا تجربہ ارسطو کی حمایت کرتا ہے۔ دنیا میں بہت کم انسان ایسے عارف ہوتے ہیں کہ خیر و شر کی نسبت اُن کا علم حق الیقین کا درجہ رکھتا ہو۔ محض سُنی ہوئی بات بلکہ دیکھی ہوئی بات بھی نفس کی سطح پر ہی تیرتی رہتی ہے۔ طبیعت پر اس کی پوری گرفت نہیں ہوتی، قال اور حاس میں زمین آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر خیر و شر کا علم قول اور استدلال سے آگے نہیں بڑھتا اور عقل تاویل مشرب جذبات کی غلامی میں حسبِ موقع جواز کی وجہ تلاش کر لیتی ہے۔ فطرت کی کجی سے یا خراب عادتوں کے باعث انسان کا نظامِ عصبی خاص قسم کے اعمال کا جوگر ہو کر خالی علم کے مقابلے میں مجبور اور مفلوج ہو جاتا ہے۔ انسان اسی عمل کو آسان سمجھتا ہے اور آسانی سے کرتا ہے جس کو وہ بار بار کر چکا ہو اس سے خالی علم پر اعتبار نہیں کرنا چاہیے خراب عمل کی عادت بوقتِ عمل اس علم ہی کو مسخ کر دے گی اور سخی شدہ علم سے غلط کاری ہی سرزد ہوگی جس پر سقراط اور افلاطون کہیں گے کہ پہلے غلط سمجھا اور پھر غلط کیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ غلط عادت نے بوقتِ عمل سمجھ میں عارضی فتور پیدا کر دیا۔ یہ حقیقت بڑے تجربے کے بعد سمجھ میں آتی ہے اور اس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے لوگ حیران رہتے ہیں کہ خداں شخص عالم دین ہو کر اس قدر حاسد اور کمینہ اور خود پرست کیوں ہے؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اُس کا یقین حق الیقین کے درجے کا نہیں ہے وہ تمام تر عالمِ قال میں محدود ہے۔ دوسرے یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اُس شخص نے علم کو کبھی عمل اور عادت میں تبدیل نہیں کیا اس لیے سوچتا اور کہتا علم سے ہے لیکن کرتا عادت کے جبر سے ہے حافظ شیرازیؒ نے اپنی ایک غزل میں علم اور عمل کے اس تفاوت پر حیرت ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ کسی دانش مند سے اس مسئلے کا حل

پوچھنا چاہیے۔

ادھار لیں جلوہ بر محراب منبری کنند چوں بخلوت محو و ندان کار دیگر می کنند
 شکستہ دارم ز دانش منہ عقل باز پرس تو بہ فرمایاں چرا خود تو بہ کمتر می کنند
 تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے اس مشکل کو حل کرنے والا حکیم ارسطو
 تھا جس نے علم و ایمان کے ساتھ عمل کو لازمی قرار دیا اور کہا کہ نیکی فقط علم
 نہیں بلکہ وہ علم و عقل کی بنا پر مرتب شدہ اعمال کا نام ہے۔ جہاں نیکی کی عادت
 نہیں وہاں نیکی کی توقع بھی نہیں کرنی چاہیے۔ اتفاق سے سرزد شدہ اچھا
 عمل سیرت کا جز نہیں ہوتا اور نہ اس سے کسی کی سیرت پر روشنی پڑتی
 ہے۔ نیکی علم کی افزودنی سے نہیں بلکہ جذبات کے مسلسل تصرف اور
 ضبط نفس کی مشق سے پیدا ہوتی ہے۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ سقراط، افلاطون اور ارسطو تینوں کے نزدیک
 انسان کا جوہر حقیقی اور اس کی صفت امتیازی عقل ہے اور یہ جوہر حقیقی
 صرف انسان ہی کا جوہر اصلی نہیں بلکہ تمام حیات و کائنات کا جوہر حقیقی
 ہے۔ اگر اصل حقیقت عقل ہے تو سب سے بہتر زندگی معرفت کی زندگی
 ہوگی۔ اگر اصل مقصود معرفت ہے تو اخلاقی زندگی یعنی شریعت اور طہارت
 کی زندگی ذریعہ ہو سکتی ہے مقصود نہیں ہو سکتی۔ اخلاق کی ضرورت اس لیے
 پڑتی ہے کہ معرفت اپنے راستے سے موانع کو ہٹا کر آزاد ہونا چاہتی ہے جب
 معرفت آزاد ہو جائے تو خیر و شر کی پیکار بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس
 زندگی میں انسان کے ساتھ جسم لگا ہوا ہے اور نفس الہی کے ساتھ نفس ادنیٰ
 کے تقاضے دست و گریباں رہتے ہیں کچھ کشمکش انسان کے اندر ہے اور
 کچھ کشمکش جماعت کے افراد کے مابین رہتی ہے۔ یہ کھینچا تانی روح کو

اپنی اصل فعلیت سے روکتی رہتی ہو اور روح کی انہی قوتیں انہی مزاحمتوں پر غالب آنے میں صرت ہوتی رہتی ہیں، ہر وقت آمینہ قلب پر سے زندگی اُتارنے کے لیے اس کو صیقل کرنا پڑتا ہو۔ اس کام کے لیے اخلاقی زندگی سب سے بہتر آلہ ہو لیکن یہ عقل کو آزاد رکھنے کا ذریعہ ہو، خود مقصود حیات نہیں۔ عرفان کے دائرہ السلام میں خیر و شر کی پیکار منسوخ ہو جاتی ہو انسان کا جو ہر اصلی الہی ہو اور خدا خیر و شر سے ماورائی ہو۔ اخلاقی زندگی میں ہر خیر، شر کے ساتھ وابستہ ہو اگر جسمانی اور مادی زندگی کا شر ہو تو کسی اخلاقی فضیلت کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ روح کی حقیقی زندگی عرفان حقیقت کی زندگی ہو جو اس کو صفات الہیہ سے بہرہ اندوز کرتی ہو۔ جسمانی زندگی میں خیر اور لذت کا تخالف ہو لیکن معرفت میں یہ تضاد نہیں۔ معرفت سراپا خیر بھی ہو اور سراپا شر اور بھی اس کے بعد کوئی کیفیت باقی نہیں رہ جاتی جس کی خواہش کی جائے۔ حیات معرفت ہی خیر برتریں ہو۔ اس زندگی میں نیکیاں فرد اور جماعت کے تقاضوں کی پیداوار ہیں، عارظوں کی جماعت میں نہ شجاعت کی ضرورت ہوگی نہ عفت کی اور نہ عدل کی۔ حیات معرفت میں اخلاق کی کوئی ضرورت پیش نہیں آسکتی۔ ظاہر ہو کہ اس نصب العین کا اس زندگی میں حاصل ہونا ناممکن ہو جہاں کش مکش اور جہاد کے بغیر گزارہ نہیں۔ جب تک روح ہر قسم کے خوف اور ہر قسم کے حزن سے بلند تر نہ ہو جائے تب تک معرفت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی اور اگر کبھی عارضی طور پر وہاں پہنچ بھی جائے تو دیر تک وہاں ٹھیر نہیں سکتی، ادنیٰ زندگی فوراً اس کو جھٹکا دے کر نیچے کی طرف کھینچے گی نفس امارہ اور نفس لوامہ سے نجات حاصل کرنے کے بعد ہی نفس مطمئنہ حاصل

ہو سکتا ہے۔ بغیر معرفت کے نفس کو اطمینان کُلی حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی خیرِ برتریں مدعا و مقصودِ حیات ہے، راستہ دُشوار گزار اور خارِ زائد ہے لیکن منزل اور منہتی وہی ہے۔ عملِ صحیح وہ ہے جس میں اس منزل کی طرف قدم اٹھیں اور عملِ مشرودہ ہے جس میں انسان پشت بہ منزل ہو کر چلے۔

افلاطون اور ارسطو کی اخلاقیات پر تبصرہ

اوپر کے بیانات سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سقراطی افلاطونی اخلاقیات اور ارسطاطالیسی اخلاقیات میں کوئی اساسی فرق نہیں۔ جو فرق ہے وہ زیادہ تر زاویہ نگاہ اور طرزِ بیان کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں فرد کی بہبود کا مدار اس پر ہے کہ اس کے نفس کے مختلف وظائف اور مختلف حصوں میں توازن اور توازن ہو۔ ہم آہنگی فقط عقل کی ماہیت میں پائی جاتی ہے اس لیے اچھی زندگی فقط وہی ہو سکتی ہے جس میں عقل نے تنظیم پیدا کی ہو۔ لیکن انسان ایک اجتماعی ہستی ہے فرد کی اصلاح جماعت کی اصلاح کے دوش بدوش چینی چاہیے۔ غیر منظم جماعت میں اول تو اعلیٰ افراد پیدا ہی نہیں ہو سکتے اور اگر پیدا ہوں تو کمال حاصل نہیں کر سکتے۔ افلاطون کی سب سے اہم تصنیف فرد سے زیادہ جماعت کی تنظیم کا نصب العین تصور پیش کرتی ہے۔ یہی حال ارسطو کا ہے جس کے نزدیک جماعت کی بھلائی کسی ایک فرد کی بھلائی سے زیادہ مقدم اور زیادہ اشرف ہے۔ دونوں کے نزدیک اخلاقی زندگی سے ماوری معرفت کی زندگی ہے جو روح کا نصب العین ہے اور جس کی بغیر نفس اپنی حقیقت و اطمینان تک نہیں پہنچ سکتا۔ استعدادِ معرفت ہی

انسان کا اصلی اور امتیازی جوہر ہی بعض لوگ ان حکم کو عقل کا پرتار کہتے ہیں لیکن ان کے ہاں عقل کا مفہوم اتنا بلند ہے کہ خیر کا کوئی جز اس سے گت نہیں رہ سکتا۔ عقل قوتِ ناظمہ بھی ہے اور سراپا نور و سرور بھی ہے۔ خود خدا سراپا معرفت ہے۔ حُسن و عشق کی اصلیت بھی معرفت سے الگ نہیں، عرفان میں اند بھی ہے اور جمال بھی۔ اس کے علاوہ دوسری بذاتیں گمراہ کن ثابت ہوتی ہیں اور کبھی اطمینان نہیں بخش سکتیں۔ دونوں کے نزدیک روح فرد روح جماعت سے الگ نہیں اس لیے فرد اور جماعت کی پیکار غلط گاہی سے پیدا ہوتی ہے اور یہ کوئی حقیقی مسئلہ نہیں ہے کہ فرد اور جماعت کے متخالف تقاضوں میں کس طرح یک آہنگی پیدا کی جائے۔ عقل کا کام کثرت میں وحدت کو تلاش کرنا ہے اسی سے علم پیدا ہوتا ہے اور اسی سے اخلاق۔ علم اور اخلاق دونوں کا مصدر اور منہا ایک ہی ہے۔ ہم، اوپر کہ چکے ہیں کہ افلاطون اور ارسطو کے اسلوب تحقیق میں فرق ہے۔ افلاطون حکما میں سے ہے جن کی نظر وحدت پر جمی رہتی ہے اور وہ وحدت سے کثرت کو مستنبط کرنا چاہتے ہیں۔ افلاطون کی نظر نصب العین پر رہتی ہے اور وہ منہا ہر کوئی عبادی مجازی اور غیر اصلی قرار دے کر ان کی طرف اس شوق سے متوجہ نہیں ہوتا جس شوق سے ارسطو ان کی تحلیل و تقسیم کرتا ہے۔ ایک وحدت سے کثرت کی طرف اُترتا ہے دوسرا کثرت سے وحدت کی طرف جاتا ہے۔ ارسطو منہا ہر کوئی اتنا غیر حقیقی نہیں سمجھتا جتنا کہ افلاطون سمجھتا ہے۔ ارسطو منہا ہر اور ان کی حقیقت کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتا اور ہر منظر کا خاص قانون بڑی تحقیق سے تلاش کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ افلاطون نے محسوس و معقول کے دو الگ الگ عالم بنا دیے تھے اور ارسطو نے ان دونوں کو ایک جا کر دیا۔ لیکن

آخر خدا کے تصور میں دونوں ہم خیال ہو گئے کہ خدا کون و فساد اور تغیر و ارتقا کے عالم سے ماوریٰ ہے اور اصل حقیقت وہی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت ہر قسم کے تغیر سے مافوق ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نصب العین کے لحاظ سے افلاطون خواہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو عملی اخلاق کی تعلیم میں ارسطو اس پر فوقیت رکھتا ہے۔ نظامت فلسفہ کی تعمیر ارسطو کے ساتھ ہی ختم ہو گئیں۔ اس کے بعد الگ الگ علوم و فنون کی تدوین تو ہوتی رہی لیکن کوئی ہمہ گیر نظام فکر مرتب نہ ہو سکا۔ اس انقلاب کی وجہ زیادہ تر سیاسی تھیں۔ سیاسی زندگی کا انحطاط اور اخلاقی اصول کے بارے میں تشکیک اور نفسا نفسی سوفسطائیوں کے دور ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو نے کوشش کی کہ اس انحطاط کو روکا جائے اور فکر و عمل اور اخلاق و سیاست کی بنیادیں استوار کی جائیں لیکن عملی طور پر ان کو کوئی کام یابی نہ ہوئی۔ جنگ، پیلوپونیشین اور زوالِ ایشینیا کے بعد یونان میں ابتری پھیلنے لگی، تمام ملک طوائف الملوکی کا شکار ہو گئے، یونانیوں کی شہری مملکتوں کی آزادی مقدونہ کے غلبے ہی نے ختم کر دی تھی، یونانی تہذیب کی پرورش کے لیے کوئی مرکز نہ رہا، اتحادِ عمل کے محرکات مفقود ہو گئے۔ آخر کار روم نے اکیبری کے سامراج نے اس نفسا نفسی کا خاتمہ کر کے ایک طرح سے یونانیوں پر اسٹامپ کر دیا۔ جب کوئی قوم اندر سے اتحاد پیدا نہ کر سکے تو خارج سے غارت ہو جاتی ہے۔ سیاسی اور معاشی اتحاد ہی اُس کے لیے غنیمت ہوتا ہے، اگرچہ اس کی اعلیٰ ترین قوتیں اس کے اندر درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکتیں۔ مسئلہ ق، م میں یونان روم نے اکیبری کا ایک صوبہ بن گیا۔

بہشت قوم یونانیوں کی شان و شوکت اور حکمت اندوزی کا دور ختم ہو گیا لیکن نوع انسان کو اس سے فائدہ پہنچا۔ ارسطو اسکندریہ عظیم کا استاد تھا، یہ فاتح شاگرد یونانیوں کے سرمایہ علم و تہذیب کو اپنی فتوحات کے ساتھ تنگ حدود سے نکال کر وسیع تر دنیا میں لے گیا۔ اس کے بعد روم کی سلطنت کے زیر سایہ بحیرہ روم کے گرداگرد کی تمام اقوام میں یہ علوم پھیل گئے اور ان اقوام کے اپنے مزاج اور سرمایہ افکار کے ساتھ مل کر نئے نئے نتائج ظہور میں آئے۔ ایشیائی مذاہب اور خیالات مغربی افکار کے ساتھ گھل مل گئے جس سے کئی قسم کی مرکب معجونیں پیدا ہوئیں۔ یونانیت اپنی حدود سے نکلی تو رومانیٹ کی دستوں میں اُس نے خاص خاص صورتیں اختیار کیں اس کے بعد عیسائیت کے غرؤج نے ان تمام اجزا کو ایک مشرقی مذہب کے خم میں ڈال دیا۔ مغربی تہذیب و مذہب کے یہی تین بڑے ستون ہیں۔ یونانیت، رومانیٹ، عیسائیت۔ لیکن اس تمام ڈھانچے کے اندر عقلی عناصر یونانی حکمت ہی نے فراہم کیے ہیں۔ یونانیوں کے ساتھ وہی ہوا جو اس شعر کا مصداق ہو کہ ہے

مناں کہ دانہ انگور آب می سازند

تو وہ می شکند آفتاب می سازند

یونان تباہ ہو گیا لیکن یونانی علوم و فنون نے دنیا میں پھیل کر دور دور اقوام کے نقوس پر قبضہ کر لیا۔ اس تسلط میں مغربی اقوام بھی آئیں اور مشرقی اقوام بھی اس کے بعد مختلف اقوام نے علوم و فنون، فلسفہ اخلاق، مذہب و سیاست میں جب کبھی معقولات طریقے سے پیش کرنا چاہا تو فکر کے یونانی سانچوں کے بغیر ان کا کام نہ چل سکا۔ جس نے یونانیوں

کی بنیافت کی اُس نے بھی یونانیوں کا ہی اندازِ فکر اور اندازِ استدلال استعمال کیا۔

یونانی سیاسی آزادی کے انعدام اور یونانی حکمت کے انتشار و نشر کے بعد فلسفے نے جماعت اور کائنات و حیات کے انتہائی مسائل کی طرف سے مڑنے موڑ لیا۔ الہیات اور مابعد الطبیعیات، ماہیت و وجود اور ماہیت علم کی بحثیں دُور ازکار معلوم ہونے لگیں۔ اہل روم کا مزاج عمل پسند تھا اور عمل پسند قومیں فلسفیانہ نکتہ رسی اور شوگرگانی کو پسند نہیں کرتیں۔ علاوہ ازیں جو قومیں نسبہ روم سے اپنی آزادی کچھ چکی تھیں اور اسے واپس حاصل کرنے کی توقع نہیں کر سکتی تھیں جماعت اور سیاست کے مسائل سے اُن کی دل چسپی جاتی رہی۔ تعلیم یافتہ طبقے کے دل قدیم دیوتاؤں و مذہبی شعاریوں سے بے تعلق ہو گئے تھے اور اب وہ فلسفے سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ ان کی علمی اور روحانی زندگی کے لیے شمعِ ہدایت بنے اور اس خدا کو بھروسے جو دلوں اور زندگیوں کے اندر مذہبی عقائد کے فقہان سے پیدا ہو گیا تھا مابوم کے شوقین مابعد الطبیعیات کو چھوڑ کر ریاضیات اور طبیعیات، انسانیات اور تاریخ وغیرہ کی تحقیق میں پڑ گئے اور اصداغ نفوس کے طالبوں نے فلسفے کا نقطہ وہی حصہ لے لیا جو علمی زندگی میں براہِ راست رہ نہائی کر سکے۔ فلسفہ کتبہ کائنات سے بہت کر حکمتِ حیات کی طرف آگیا۔ یہ رجعت ایک طرح سے سقراط اور سونسطائیوں کی طرف تھی جن کی تعلیمات نے زندگی ہی کے لیے حکمت کی تلاش تھی۔ اس دور میں جو کچھ فلسفہ باقی رہا وہ قدما کی پیروی یا خوشہ چینی تھی۔ رومی اور نو فوٹوئی یونانی افکار ہی کے سراپے سے کام لیتے رہے اور انہی کی اڈھیر بن اور کتر بیوٹ سے نئے پیرہن

یایوں کہیے کہ مختلف پیوندوں سے گڈڑیاں بیٹے رہے۔ اس دور کے دو حصے کیے جاسکتے ہیں پہلا دور اخلاقی دور ہے اور دوسرا مذہبی۔

اخلاقی دور

اس دور میں فلسفے سے زندگی کی رہنمائی کا کام لیا گیا۔ سیکانے اس خیال کی اس طرح ترجمانی کی ہے کہ ”فلسفے کا یہ کام نہیں ہے کہ لوگوں سے بعض باتیں منوالے اور نکتہ رسی کی مناش کرے۔ اس کا تعلق الفاظ سے نہیں بلکہ اعمال سے ہونا چاہیے۔ یہ کوئی تفرق نہیں جس سے فرصت کے اوقات دل چسپی کے ساتھ گزر سکیں اور بے کار لوگ اپنے آپ کو بیزاری سے بچا سکیں۔ فلسفے کا حقیقی کام یہ ہے کہ وہ نفس کی تشکیل اور تربیت کرے، عمل میں رہ بری کرے، خیر و شر کا امتیاز سکھائے، زندگی کے حوادث اور مصائب میں تسکین کا باعث ہو اور یہ بتائے کہ مصائب کے اندر انسان کو کیا زاویہ نگاہ اور طریق عمل اختیار کرنا چاہیے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کو خوف و حزن سے بالاتر کر دے۔ حوادث کا متبادل حکمت ہی سے کیا جاسکتا ہے ورنہ طوفان حوادث میں انسانی زندگی کا سفینہ بے لنگر اور بے ناخدا پھیلے کھاتا رہے گا۔ خواہ زندگی تقدیر کے اٹل قوانین میں جکڑی ہوئی ہو یا خدا کائنات کا حکم اور ناظم ہو یا واقعات بے اصول اتفاقات سے سرزد ہوتے ہیں، حقیقت خواہ کچھ بھی ہو ہر حال میں حکمت ہی حفاظت کا بہترین آلہ ہے۔ حکمت ہی کی بدولت انسان برضا و رغبت خدا کی اطاعت کر سکتا ہے اور حوادث سے مغلوب ہونے سے

بچ سکتا ہو۔ خدا کی مرضی ہو یا تقدیر یا اتفاق ہر صورت میں حکمت ہی بہترین
ہمارا ہو۔“

اس دُور کا تمام فلسفہ اس خیال میں مشترک معلوم ہوتا ہے کہ جو
خیر بھی انسان کے لیے قابل حصول ہو اسے فرد کو اپنے ہی اندر تلاش
کرنی چاہیے۔ خیر خارجی اسباب یا دولتوں کا عطیہ نہیں ہے، اس کا
تعلق نظریہ حیات اور اندازِ نفس سے ہے۔ حالات پر انسان کا کچھ اختیار
نہیں ہے اگر وہ دُنیا اور اپنے سیاسی و معاشی ماحول کو نہیں بدل سکے
تو کم از کم یہ تو اُس کے قبضہ اقتدار میں ہے کہ اپنے نفس کو بدلے۔
اور حوادث سے بے نیاز ہو جائے۔ مسرت اور سعادت نفس کی کیفیت
ہیں اور انھیں خارج میں تلاش کرنا غلطی ہے۔ رواقیوں اور اہلِ تہذیب
نے سعادت اور آزادیِ نفس کے دو مختلف نسخے تجویز کیے لیکن
دونوں میں قدرے مشترک یہ ہے کہ فرد ایسا اندازِ طبیعت پیدا کرے کہ
حوادث سے مستغنی ہو جائے۔ ایک کہتا ہے کہ لذتِ دالم اور جذبہ
کے ہی بن کو ختم کر دینے سے یہ کمال حاصل ہو سکتا ہے۔ دوسرا کہتا ہے
حکمتِ عملی سے بے ہیجان لذت و سرور کا احساس پیدا کرے۔

ابیتوریت

ابیتور (۳۴ - ۲۷۰ ق، م) اٹینیا کا رہنے والا تھا اس نے
سکنتہ ق، م کے قریب اپنے باغ ہی میں ایک قسم کی درس گاہ قائم کر لی۔
سکون قلب اور لذت پرستی کے فلسفہ کے لیے باغ سے بہتر اور یہ جگہ
ہو سکتی ہے بقول حافظ شمس

فراغتے و کتابے و گوشت چھنے

دو یا زیرک و از بادہ کہن دوشنے

اس درس گاہ میں یارانِ زیرک و سکون طلب کا اچھا خاصہ مجمع
معلوم ہوتا ہے لیکن ذوقِ کتاب کی تربیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں
طبیعیات اور - یا نباتات و ہئیت و منطق میں دماغ پاشی کو بدہ ایک
بے کار و بدمضر مشغلہ سمجھتے تھے۔ یہ زیادہ تر خوش گوار گفتگو کا اڈا تھا۔ نسل
درنگ، زن و مرد اور آقا و غلام کے امتیازات سے یہ صحبت بند تر
تھی۔ اس میں بڑے بھی شریک ہوتے تھے اور چھوٹے بھی، آقا بھی
اور غلام بھی، عورتیں بھی اور مرد بھی۔ رندوں کے محکمہ اور صوفیوں
کی خانقاہ کی طرح یہاں بھی مساوات ہی سب کا مشرب تھا۔ یہاں کوئی
باقاعدہ اُستادی اور شاگردی کا تعلق بھی نہ تھا اگرچہ ابیتور اس کے اندر
مرکز عقل اور قبلہ احترام تھا۔ اس کے پیرو اس کو ایک برگزیدہ پیر
سمجھتے تھے اور ان سب کو یقین تھا کہ اس ہستی کے ذریعے سے پہلے پہل
حقیقتِ حیات بے نقاب ہوئی ہے اور نوع انسان تو تہات کی غمتوں

سے نکل کر ہدایت کے نور کی طرف اسی تعلیم کی بدولت آسکتی ہو جس طرح مذہبی پیشواؤں کا احترام اس درجے تک پہنچ جاتا ہو کہ ان کی ہر حرکت سند ہو جاتی ہو اور ان کے ایک ایک لفظ کو لوگ سن کر یاد رکھتے ہیں اور زندگی کی ہر تفصیل میں اُس کو مثال سمجھتے ہیں، ابیقر کے پیروؤں کے دلوں پر اس کا کچھ اسی قسم کا سکہ بیٹھ گیا تھا یہ مذہب صدیوں تک یونانیوں اور رومیوں اور قریب کی دوسری اقوام میں بھی جاری رہا لیکن ابیقر کی تعلیم پر نہ کچھ اضافہ ہوا اور نہ کچھ کسی نے رد و بدل کیا اس کے اندر آخر تک ابیقر کی سند کافی شمار ہوئی۔

لذتیت کا فلسفہ کوئی جدید فلسفہ نہ تھا۔ سقراط کے بعد سیرینیوں نے یہی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اس کو سقراط کی صحیح تعلیم سمجھتے تھے۔ ابیقر بھی سیرینیوں کے امام ارستیس کی طرح لذت کو خیر برتر میں اور مقصودِ حیات قرار دیتا ہو۔ نیکی بھی خیر ہو لیکن مقصودِ اصلی نہیں اگرچہ نیکی لذت کے حصول کا بہترین ذریعہ ہو اور اس کو بطور وسیلہ اختیار کرنا چاہیے، خیر برتر نیکی کی اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ ارستیس کی تعلیم اور ابیقر کے فلسفے میں یہ فرق ضرور معذوم ہوتا ہو کہ ارستیس کی لذت طلبی ایک نہایت سادہ سی بات تھی لیکن ابیقر کے ہاں لذت کی ماہیت پر غور کرتے ہوئے یہ فلسفہ بہت لعیف ہو گیا ہو۔ ابیقر کا فلسفہ یہ نہیں کہ جہاں سے جس قسم کی لذت جس حالت میں مل جائے وہ قابلِ آرزو اور قابلِ طلب ہو۔ وہ زندگی کے عملی تجربے کی بنا پر لذتوں کی بہت سی قسمیں قرار دیتا ہو اور ایسی لذتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دیتا ہو جن میں تعیش ہو اور جو اعتدال سے بڑھی ہوئی ہوں۔ وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہو

کہ لذت کی طلب سے لذت حاصل نہیں ہوتی۔ شہوات کے ساتھ جو لذتیں وابستہ ہیں، بہتوران کی طرف زیادہ متوجہ ہونا ضرر رساں سمجھتا ہوں۔ اس کا فلسفہ حقیقت میں اتنا لذت طلبی کا فلسفہ نہیں جتنا کہ سکون قلب اور اطمینان قلب کا فلسفہ ہے جو طبیعت میں توازن قائم رکھنے سے متعلق رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص کھانے کی لذتوں کا شکار ہو جائے گا تو ایک طرف وہ لذائذ کی تلاش میں مارا مارا پھرے گا اور سکون قلب کھو دے گا اور دوسری طرف سعد سے کی خرابی سے خود یہ لذت بھی اُس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ جب بھی اس کو انتہہ دکھائی دے گی روٹی شریب ہوگی تو وہ زندگی سے بیزار ہو جائے گا۔ وہ انداموں کے اس خیال سے بھی متفق ہے کہ بیماری بہت سی لذتیں فقط دکھ سے نجات دینے کا احساس ہوتی ہیں ان کی خود اپنی مستقل ایجابی حیثیت کچھ نہیں ہوتی۔ ایسی لذت کو صحیح تسکین نہیں کہہ سکتے۔ اصلی سکون قلب وہ ہے جو دوزخ کا آرزوؤں کو دبا دینے کا کام دینے سے پیدا ہوا اگر دل میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ جو میسر آجائے وہی ٹھیک ہے۔ اگر کچھ مل جائے تو خوش اور نہ ملے تو خوش، ایسی ہی حالت حقیقت میں خوش حالی کہہ سکتی ہر صبح خوش حال کسانیکہ بہر حال خوش اند

انسان جتنا اپنی آرزوؤں کو بڑھاتا جائے گا اتنا اپنے سکون کو معرض خطر میں ڈالتا جائے گا۔ اس کی مثال سمندر کے پانی سے پیس بچھانے کی کوشش ہے۔ جس قدر پتیا جائے گا اسی قدر پیاس بڑھتی جائے گی خیریت اسی میں ہے کہ جہاں تک ہو سکے انسان سادہ سے سادہ زندگی پر قناعت کرے۔ آرزوئیں اس کو حوادث و حادثات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں گی اور

انسان اپنی آزادی اور اطمینان کھو بیٹھے گا۔ طلب لذت جذبات کا ہیجان پیدا کرتی ہو، اسی سے خوف بھی پیدا ہوتا ہو اور حزن بھی۔ لیکن قلب کی بہترین حالت وہ ہو جو خوف اور حزن اور ہیجان شہوات سے بالاتر ہو۔ زندگی کا مقصد دکھ سے نجات حاصل کرنا ہو۔

کائنات کے حوادث اور زندگی کے انقذبات پر انسان کا کوئی اختیار نہیں اگر وہ اپنی سعادت اور بہبود کو حالات کا محتاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے تختہ پلٹے کھاتا رہے گا۔ سعادت ایک طنی چیز ہو اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہوتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہو تو زحمت اٹھا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہو۔ وہ چیز اگر دست یاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ ممکن ہو کہ طلب میں دکھ زیادہ ہوا ہو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو، زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندازہ خمار نہیں ہوتا۔ پھر یہ ہو کہ جو کچھ حاصل ہوا ہو حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت ناپید ہونے لگتی ہو اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگا رہتا ہو کہ کہیں ہاتھ سے نہ نکل جائے جب تک حاصل ہو تب تک کشکا لگا ہوا ہو جو اطمینان قلب کے منافی ہو اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہی تو اس کا غم کھانا پڑے گا۔ اصل چین اس وقت حاصل ہو سکتا ہو جب انسان طبیعت کو ایسا بنائے کہ بس جو ہو سو ٹھیک ہو۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہو کہ وہ بدن کے دکھ سے بھی بے نیاز ہو جائے مصیبت کو مصیبت سمجھتا ہی اصل مصیبت ہو۔ اگر مصیبت کو مصیبت

نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر روتا، ہر حکمت
 شعار آدمی اس پر ٹسکرا سکتا ہے۔ حصولِ لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب
 میں دل نہ اٹکاؤ، جذبات کو ہیجان سے بچو، لذت واد کے عام اقدار
 اور ان کے متعلق زاویہ نگاہ کو بدل دو، اعمال سرور سکون اور بے پیمانی
 میں ہو۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابیتور کی لذتِ حواس
 کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر زہد اور تقویٰ کے قریب
 آگئی ہے۔ چونکہ صوفیا عرفان اور عشقِ الہی کے پیدا کرنے کے لیے پیش
 کرتے ہیں اس سے کس قدر متاثر تھا نسخہ لذت پرستی کا، مہم بھی پیش
 کرتا ہے، جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ آخرت اور ثواب و عذاب کا۔
 اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کفر و دیں کے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر
 مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کہتا ہے کہ دنیا کے لذت و الم فریب حواس
 ہیں اور اس کی آرزو میں دائمِ تلبیس ہیں، آرزوؤں کو کم کر دو اور جذبات
 کو دبا دو تو خدا ملے گا۔ سکون طلب حکیم دہری کہتا ہے کہ سکون قلب چاہتے
 ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت و الم دونوں
 سے بلند کر لو تو اصل عرفان حاصل ہوگا جو اس کے نزدیک اطمینانِ قلب
 کا نام ہے اس سے آگے اس کا کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب
 ملحد اور زاہد عابد کی ظاہری زندگی میں خارج سے دیکھنے والے کو کچھ زیادہ
 فرق نظر نہیں آئے گا۔ لیکن حکیم سکون طلب کے نظریہ حیات اور اندازِ عمل
 میں کوئی پیکار نفس نہیں، کوئی جدوجہد نہیں، کسی نصب العین کے لیے جہد
 نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں یہ سبک سار حاصل زندگی کے

تلاطم میں سے موتی نکالنے کا قائل نہیں جہاں 'حلقہ صد کام' نہنگ، ابھی موجود
 ہے۔ دین دار کے ہاں توکل ہے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں قناعت۔
 دونوں تسلیم و رضا کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف
 ہیں، ظاہر میں اس قسم کا رند بے دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے۔
 سے زندے دیدم نشستہ بر روئے زمیں

نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دین

نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقین

در ہر دو جہاں گرا بود ز تہرہ ایں

اس قسم کا سکون طبع، لہجہ اخلاقی، جدوجہد کی طرح علمی جدوجہد
 کو بھی حاصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابل
 حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توہمت
 اور تکذبات سے چھٹکارے کا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر و شر کا علم
 ہے لیکن اس مزاج کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ ابقوری پر چیتے
 ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی مؤسکافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل
 ہو سکتا ہے، دُور انداز کا۔ علم کے لیے اپنے آپ کو شمع کی طرح گھلا دینا کون سی
 عقل منہ می کی بات ہے۔ انسان ہوا پانی مٹی اور ستاروں کا علم حاصل
 کرنا پھرتا ہے، ان سے اور مستطیل و مربع کے صفات و اغراض پر
 دیدہ ریزی کرتا ہے۔ دُعاں سے کہے کہ خود اپنے جسم و نفس کی ضروری معنومات
 سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا احمقوں کا کام ہے اور
 ایک قسم کا جنون اور بیماری ہے جس طرح بخیل رُپی کو رُپی کی خاطر حاصل
 کرتا اور جمع کر کے خوش ہوتا رہتا ہے اور رُپی کا مصروف بالکل بھول جاتا ہے۔

حصولِ علم اور رفعِ جہالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور کل میں پایا جاتا ہے، ابیتور کے نزدیک ایک سعیِ لاطائل ہے۔ کثرتِ علوم و فنون جھوٹی آرائش اور تکلفات سے وابستہ ہیں۔ ابیتور خود بھی کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جدوجہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص تھوڑا بہت پڑھ لکھ سکے تو اُس کے لیے بہت کافی ہے، صرف دماغ کی موثکافیاں کر کے اور تاریخ کے طومار دروغ میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوشش میں اُس کو کیا مل جائے گا۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتائیے کہ اُس نے کیا کھویا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون ہر کون جیتا اس کی کرید کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر و شر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہل دین میں بھی پائی جاتی ہے جو عبادت اور خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور مفت کا دھندا سمجھتے ہیں۔

ابیتور کے ہاں دنیات اور مابعد الطبیعات کا نام و نشان نہیں۔ لیکن طبیعات کو وہ ضرور اہم سمجھتا ہے، وہ بھی اس لیے نہیں کہ حسیہ سائنس دانوں کی طرح مظاہر اور حوادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس کو کوئی خاص دل چسپی ہے بلکہ اس لیے کہ طبیعات کا علم انسان کو، مابعد الطبیعات کے ماورائی مسائل اور دنیات کے بے اساس توہمات سے نجات دلا سکتا ہے۔ لذتیت اکثر، ذیت ہی کے ساتھ وابستہ رہی ہے۔ ابیتور کا

مذہب بھی ذاتیت پر۔ اس کی طبیعیات میٹرالیسی ہو کہ کائنات میں حقیقی وجود فقط اجزائے لایتمیزا یعنی ناقابلِ تشبیہ ذرات اور خدا کا ہی۔ لیکن میٹرالیس کی طرح وہ مادہ اور حرکت کے معینہ اور اس قوانین کا قائل نہیں۔ ادیت کا وہ اس لیے شیدائی ہو کہ اس کی بددست انسان کو مذہب کے پتے سے رہائی مل سکتی ہو۔ اس کے نزدیک خدا اور بقا سے روح اور جزا و سزا کے عقیدت سب سے بڑی کی مابہیت سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہے۔ اگر مادے کے قوانین کو بھی اسلئے سمجھ لیا جائے تو اس اندھی تقدیر سے بھی انسان اپنا ج اور بے بس ہو جائے گا۔ چیزیں ذرات کی کشاکش سے بنتی اور ٹپڑتی رہتی ہیں لیکن اس کون و فساد میں محض اتفاق کا عنصر بھی موجود ہے۔ مذہب نے انسانوں کو عذابِ جہنم سے اس طرح ڈرایا کہ زندگی کی نعمتوں سے طعنے اٹھانے کے لیے ناممکن ہو گیا۔ جب انسان کو معلوم ہو جائے کہ نہ کہیں آخرت ہے نہ جنت و دوزخ نہ حسب کتاب تو وہ اطمینان کا سانس لے۔ اس وحشت اور دہشت کا علاج طبیعیات کے علم سے ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہو کہ دنیا میں اکثر باطنی اور ظاہری خرابیاں مذہب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسان کبھی پوری طرح آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مذہب سے آزاد نہ ہو جائے اور یہ نہ سمجھ لے کہ اس کی سعادت تمام تر اس کے اپنے اندازِ فکر و عمل میں ہے۔ ایک خدا کو نہ ماننے کے دلائل اس نے وہی دیے ہیں جو اثرِ منکرِ خدا آج بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ اگر کوئی ناظم اور عاقل اور فیہر اندیش ہستی دنیا کو بنانے اور چلانے والی ہوتی تو دنیا ویسی نہ ہوتی جیسی کہ نظر آتی ہو۔ جو کچھ نظم یا جمال اس میں دکھائی دیتا ہو وہ نہ متنبی ذرات کے اتفاقی اجتماعات کا نتیجہ ہے۔

الامتن ہی اجتماعات میں سے پیدا ہوتا ہے۔ سب سے مفید اور دل کش بھی بن گئے ہیں لیکن ان کے فیہم کا کون سا منہ ہر جس طرح اندھ دھند بن گئے ہیں اسی طرح اندھ دھند بگڑ بھی جائیں گے۔ برق و باد میں جاہلوں کو خدا سے عادوں کی مشیت نظر آتی ہو سکتی ہے کیسا دل و رحیم خدا ہے جس کی بجلی گرتے وقت معصوم اور گنہگار میں کوئی امتیاز نہیں کرتی، بھونچال آتا ہے تو ظالموں کے سردوں کے ساتھ شرمیوں کے گھر بھی گر جاتے ہیں، بے پناہ سیلاب نچتے درہوڑے، شریف اور شریک، دی اور شیطان سب کو ایک ہی طرح ڈبو تا ہے، اس وقت کوئی خدا کی بے گنہ کو بچاتا ہوا اور اس کی فریاد سی کرتا ہوا دکھائی نہیں دیتی۔ عیادت لگا میں بھی اسی طرح اس کی کی زد میں آتی ہیں جس طرح قحط خانے اور شرب خانے۔ جب یہاں پر عذاب و ثواب کا کوئی معین قانون نہیں ہو تو بھلا آگے چل کر وہ کہاں سے ابھر پڑے گا۔ جب یہاں خدا کا ہاتھ کہیں نہ نہیں آتا تو انکی دیت میں جزا و سزا کے لیے خدا کہاں سے آجائے گا۔ صل میں جہل در توہم ہی جہنم میں اور جو علم اس جہنم سے نجات دلوانے وہی سروری در مفید علم ہو۔ خدا اور روح کسی کا کوئی مستقل وجود نہیں ورنہ روح کو بق حاصل ہو۔ بق صرف ذرات کو حاصل ہے۔ تغیر فطرت کا قانون ہے۔ زمین، آسمان، شجر، حجر، جاندار، انسان سب فنا پذیر ہیں۔ کئی کئی تباہ ہو کر موجودہ کائنات بنی ہو جب یہ فنا ہو گئی تو نیا تھک ذرات کوئی دوسری قسم کی کائنات بنائیں گے۔

امبقور کہتا ہے کہ جہد و فوج کو جہد سے کوئی ٹک چیز سمجھتے ہیں جس کے خواص، آدی اور جسمانی قوانین سے باہر ہیں۔ یہ بھی ایک وقت کا

نظریہ ہے۔ روح اگر جسم سے الگ کہیں اور موجود رہتی تو اُس کو اپنی پہلی زندگی کی بابت کچھ تو یاد رہنا چاہیے تھا۔ ہر ایک کا تجربہ اس کا شاہد ہے کہ روح کا تمام تر مدار جسم کی کیفیت پر ہے، غذا اور فوڈا، تندرستی اور صحت، عمر کے تغیرات یہاں تک کہ موسم کی تبدیلیوں سے بھی روح کی کیفیت بدلتی رہتی ہے۔ ایسی چیز کو کوئی الگ اور مستقل حقیقت کیسے سمجھ لے بے شراب کا ایک پیالہ پی لینے سے تمام نظریہ حیات و کائنات ہی بدل جاتا ہے۔ نہ اسی بیماری یا جسمانی حادثے سے روح کی رشتی پلید ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کس قدر حماقت ہے کہ جب جسم کا سہارا یا کھل مٹ جائے تو بھی اس میں کچھ باقی رہ سکتا ہے۔ جان کے بکھل جانے کے بعد جسم کے وزن میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس سے گمان ہو کہ کوئی حقیقی چیز اس میں سے بکھل گئی ہے۔ جان بس ایک ترکیب کی پیداوار ہے جس طرح ساز کے اندر تاروں کے خاص نظام سے نغمہ پیدا ہوتا ہے جب ساز ٹوٹ جائے گا تو نغمہ کہاں رہے گا۔ تمام غلم حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ کیا انسان کے پاس کوئی ایسی معلومات بھی ہیں جو حواس سے حاصل نہ ہوئی ہوں، جب حواس نہیں ہوں گے تو روح کو غلم کہاں سے حاصل ہوگا۔ موت کا خوف بھی جہالت کا نتیجہ ہے۔ جب ہم ہیں تو موت نہیں ہے درجب موت آئے گی تو ہم نہ ہوں گے۔ جاہل موت سے اس لیے ڈرتا ہے کہ وہ خیال کرتا ہے کہ گویا قبر میں بھی اُس کا شعور باقی رہے گا اور وہ اپنی اس حالت کا اندازہ کر کے بہت گھبراتا اور خوف کھاتا ہے۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ تمام دینیات کو رد کرنے کے بعد بھی ابھوتہ دیوتاؤں کا قائل ہے معلوم ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ہستی کا یقین اس زمانے میں تمام دلوں

میں ایسا راسخ ہو چکا تھا کہ خداے واحد کے منکر ہونے پر بھی دیوتاؤں کا منکر ہونا محال معلوم ہوتا تھا۔ وہ دیوتاؤں کا قائل ہر لیکن اس کے نزدیک دیوتا بھی لطیف مادے ہی کے بنے ہوئے ہیں وہ ہم سے غنی ہستیاں ہیں لیکن ان کو ہماری زندگیوں سے کوئی سروکار نہیں۔ افراک کی نہ محدود وسعتوں میں وہ مطمئن اور بے بیجان زندگی بسر کرتے ہیں جہاں برباد کے طوفان اور جذبات کے ہیجان کا نام و نشان نہیں۔ اُن کی ہستی ہر پائے اور دسروں پر، فطرت نے اُن کے لیے سب کچھ بہت کر رکھا ہے۔ ان لوگوں کے اعمال سے انھیں کیا واسطہ۔ وہ ہماری دنیا کے خیر و شر اور ہمارے ارادوں کی کش مکش سے ماوری ہیں، نہ ہماری دنیاؤں اور خوش آمد کا ان پر کچھ اثر ہوتا ہے اور نہ ہماری حرکتیں اُن کے غصے کو مشتعل کرتی ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ابہفور کے ہاں نہ کوئی مابعد الطبیعیات یا الہیات ہے نہ دینیات نہ نظریہ علم۔ اصل غرض سرور و سکون نفس ہے اس کو ہمارا دینے کے لیے جو عقائد بھی اختیار کرنے پڑیں وہ اُن کو قبول کر لیتا ہے۔ وہ دیمقراطیس کی ذراتی مادیت کا قائل اس لیے ہے کہ اس کے اختیار کرنے سے مذہب سے نجات مل سکتی ہے۔ لیکن ذرات کی حرکت میں جو میکاکی جبر ہے وہ اس کو تسلیم کرنا اپنے مقاصد کے خلاف سمجھتا ہے اس لیے اُس کو قبول نہیں کرتا۔ جبر مادی ہو یا الہی اُس کے نزدیک آزادی نفس کا منافی ہے اور کوئی شخص اپنے آپ کو مجبور پا کر مطمئن اور سرور نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ ”جبر طبعی کا عقیدہ رکھنا، دیوتاؤں کے متعلق توہمات اور خرافات کو تسلیم کرنے سے بھی بدتر ہے۔ خدا کا قائل انسان اُس کے غضب

سے عبادت اور خوشامد کے ذریعے سے اپنے آپ کو بچا لینے کی توقع تو رکھتا ہے لیکن طبیعی فلاسفہ کی اندھی مادی تقدیر پر کوئی دُعا عمل نہیں کر سکتی۔ دیمقراطیس کے میکائلی جبر سے بچنے کے لیے وہ ایک عجیب و غریب نظریہ قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ذرات متوازی خطوط میں نیچے کی طرف گرتے ہیں اگر کوئی مزاحمت نہ ہو تو ان کا ایک دوسرے سے تصادم نہ ہوگا لیکن بعض ذرات ناقابلِ ہم اتفاق یا کسی بے سبب اختیار کی وجہ سے خطِ مستقیم سے ادھر ادھر ہونے لگے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ٹکرائے اور کائنات کے اند مختلف قسم کی حرکتوں کا آغاز ہوا اٹھنی حرکتوں کا نام کون و فساد ہے۔ آزادی ارادہ یا اختیار بے سبب کا نظریہ ابقیور کے بعد بعض بڑے بڑے اکابرِ فلسفہ نے بھی اپنی اخلاقیات کا جملِ صول قرار دیا۔ مذاہب بھی عام طور پر اس قوتِ اختیار اور احتمالِ بناوٹ پر زور دیتے ہیں اور حال میں طبیعیات نے جو جدید نظریات اختیار کیے ہیں ان میں سب سے اہم یہی خیال ہے کہ ذرات کی حرکت میں کوئی قاعدہ قانون معلوم نہیں ہوتا اور ریزی اجسام کی حرکت میں جو جبر دکھائی دیتا ہے وہ قانونِ اوسط اور قانونِ احتمال کی وجہ سے ہے۔ لائنِ تعدادِ ذرات کی اختیار اور بے اصول حرکتیں ایک دوسرے کو منسوخ کر فقی ہوئی ایک اوسط حرکت پر آ جاتی ہیں اور افراد کی تعداد اگر بہت کثیر ہو تو ان کے نتیجہ اعمال میں یک فی کا احتمال بہت بڑھ جاتا ہے۔ ابقیور کہتا ہے کہ اگر میں خدائے جاہ کا منکر ہوں تو مادہ جابر کو کیسے قبول کروں جو اس قسم کے خدا سے بھی بدتر ہے۔

مارکس سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ ابقیور کا نظریہ اس وقت

سے لے کر اب تک خاص قسم کی طبائع کو بہت پسندیدہ معلوم ہو رہا ہے۔ انسانی
طبائع میں ایک نظری جمود بھی ہوا انسان اکثر راحت طلب و سکون پرست
ہوتے ہیں تن آسانی کو ایک انعام اور جدوجہد کو یکسوز سمجھتے ہیں۔
اس خیال کو ایک نارسا شاعر نے اس کی انتہائی صورت میں خوب
ادا کیا ہے۔

بقدر بر سکون راحت بود بگر تندرست

دویدن رفتن رست دن نشستن خفتن و فردن

یعنی جتنی جدوجہد کم ہو اتنی راحت زیادہ ہوتی ہے۔ دڈا سے ہیں
آرام بہت کم ہو چلنے میں اُس سے زیادہ کھڑے رہنے میں اس سے زیادہ
بیٹھنے میں اُس سے زیادہ، سونے میں اُس سے زیادہ اور رات
مرجانا ہو جس میں تمام ہیجان ختم ہو جاتا ہو۔ حلف شیراز دور عمر خیمہ کی
مقبوضیت بہت کچھ اسی ابقوریست کی بنا پر ہو۔ ایک نابالغ نسو کے
تصوف کے بعض غنصر چوں کہ اس سے ملتے جلتے ہیں اس لیے یہ شعر
کا محض ادوات حقیقت کا ہم رنگ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں بھی
زیادہ تر یہی تعلیم متی ہو کہ علم و عمل کی جدوجہد سے کچھ حاصل نہیں
ہوتا، اُنہ حیات سکرت سے دریافت نہیں ہو سکتی، جنت کی باتیں
دور کے ڈھول ہیں اس لیے جو سکون اور سرفراہی حاصل ہو اسے اس کو
غنیمت سمجھو۔

بر خیز کہ پر کینم پیمانہ زدی نراں پیش کہ پر کنند پیمانہ

بیکہ رو بن این کا رخا نہ کم نشود نہ ہر چو تو کی یاد فرست چو منے

فرختے و کتابے دگوشہ چمنے دو یار زیرک و از بادہ کہن دوسنے

دو دو سالہ و مشوق چار دہ سالہ ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

ہنگام تنگ دستی در عیش کوثر مستی کیں کیمیا ئے ہستی قیروں کند گدارا
 حدیث از مطرب می گوید از دہر کم تر جو کہ کس نکشود و کثرت بد حکمت میں معمارا
 حافظ اور خیامؒ پر جو بعض لوگوں نے ہوس پرستی اور لذت طلبی کا
 الزام لگایا وہ ویسا ہی غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ ابیہر کی نسبت۔
 یہ لوگ اتنے خام خیال نہ تھے کہ اس بودی بات کی تعلیم دیتے کہ نیکی بدی سب
 برابر ہی لہذا جو چاہو کرو اور جس قسم کی لذت جہاں سے چھین سکو چھین لو۔
 یہ لوگ نیک سمجھتے اور نیکی کی تعلیم بھی دیتے تھے لیکن ان کی نیکی مجاہدانہ نیکی
 نہیں ہے۔ اس کے اندر کسی بلند نصب العین کے لیے ایثار اور جدوجہد نہیں
 ہے۔ ان کے ہاں یہی ہے کہ انسان راضی برضا رہے اور سکون و سرور کو بھی
 ہاتھ سے نہ کھوئے۔ ان کے نزدیک حکمت اور نیکی کی زندگی ہی سترت
 اور سعادت کی زندگی ہے، نیکی اور سعادت ایک ہی طرز زندگی کے دو
 پہلو ہیں۔ جو نیک نہیں وہ خوش بھی نہیں رہ سکتا، حکمت اور عدل کے ساتھ
 زندگی بسر کرنا دوسروں سے دوستی اور محبت رکھنا سترت کا نامن ہے۔
 لیکن ابیہر کے ہاں سکون و سرور کے علاوہ نیکی کا کوئی در معیار نہیں ہے
 وہ کل حکمت ہی میں داخل ہے جس کے ذریعے سے انسان خوش رہ سکے اور
 ضرر رساں شے سے بچ سکے، باقی کوئی عمل فی نفسہ خیر یا فی نفسہ شر نہیں
 اور لذت کے سوا خیر و شر کا کوئی مستقل معیار نہیں۔ ابیہر کہتا ہے کہ

خیر و شر میں بہت سی چیزیں محض رسمی ہیں لیکن عام طور پر جس کو بدی کہا جاتا ہے اس سے پابندی بہتری کیوں کہ بدی کے اگر کوئی ظاہری ضرر و مساں نہ ہو مگر نہ بھی ہوں تو بھی وہ سکون سوز اور اطمینان بخش ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آرام طبوں اور تن آسانوں کی اخلاقیات ہے۔

خوش مزاجی اور دوستی، حسن و جمال کا ذوق، قناعت، سکون اور سرور سب چھٹی چیزیں ہیں لیکن یہ اخلاقی زندگی کا پورا سرمایہ نہیں۔ اس کے اندر ایثار اور شجاعت اور متا صبر عالمیہ کے لیے جدوجہد بھی لازمی اجزا ہیں۔ جدوجہد علم و فن کے لیے بھی ضروری ہے اور تنظیم حیات کے لیے بھی۔ زندگی کے اندر ہر جگہ اعلیٰ انسانی اقدار کو خونِ جگر سے خریدنا پڑتا ہے۔ جو شخص محض سکون اور لذت ہی کا طالب ہے وہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر سے محروم رہتا ہے۔ اگر سکون طبی ہی سب سے بڑا شرف ہوتا تو جمادات اور نباتات اور تمام حیوانات انسان سے شرف ہوتے۔

رواقیین

روما کی سلطنت میں شاہنشاہی کے زمانے میں ایک گروہ آرام طلب تعیش پسند درباریوں اور جاگیرداروں کا تھا جو مجاہدانہ نیکیوں کے قائل اور طالب نہ تھے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی موجود تھے جن کے اندر روما کی جمہوریت کے زمانے کے نفسِ مل اور اخلاق موجود تھے جو فرض شناسی کو مسترد، بلکہ جان پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ رواقیت روما میں پیدا تو نہیں ہوئی لیکن اس کو عروج اسی قوم میں حاصل ہوا۔ اس کا امام زینو امینور کا ہم عصر تھا

(۳۴۰ - ۳۴۵ ق م) - وہ قبرس کا ایک تاجر تھا اور نہایت سامی نسل کا تھا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے ایشیا کو اپنی تعلیم کا مرکز بنایا۔ وہ ایشیا کی مذاہب کی تعلیم سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اندر جو نفس کشی کے عنصروں میں مغربی فلسفہ اور مغربی مذاہب ان سے آشنا نہ تھے۔ روایت نے تکلفات اور ہوس پرستی اور جہ علی کے خدشات علم بلند کیا اور ایسے عقائد کی تعلیم دی جن کی بنا پر انسان کی سیرت استوار ہو سکے۔ نیکی کو یک انتہائی قدر تصور کرنا اور نیکی کی ناطقہ کرنا اور فرض کو تمام عزتوں اور شہوات سے بالاتر سمجھنا ایک بلند نصب العین تھا جو اس زمانے میں مغرب کے عقائد اور اصول عمل میں نہیں ملتا تھا۔

ابھیر کی لذت پرستی اور زمین کی نیکی کی تعلیم میں ایک طرف بعد از شرین معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف مشترک من صریح پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نصب العین میں یہ بات موجود تھی کہ فرد اپنے ماحول اور حوادث سے آزاد اور بے نیاز ہو جائے اور اپنی سعادت کو ایک خاص زاویہ نگاہ اور ایک مخصوص انداز سیرت کے اندر تلاش کرے۔ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ہیجان پیدا کرنے والی خواہشیں اور مادی جسمانی ضرورتیں انسان کو نظام بنائے رکھتی ہیں اور اس کو طینات حاصل نہیں ہونے دیتیں۔ دونوں تعلیموں میں فلسفہ کی غرض علمی ہے کہ وہ انسان کو اس کے وقار اور اس کی حقیقی فطرت سے آشنا کرے۔ لیکن دونوں میں حقیقی مقصود حیات اس کے حصوں کے لیے زاویہ نگاہ اور انداز طبع مختلف ہیں جس طرح ابھیری اپنے آپ کو سقراط کی تعلیم کا حصہ سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم سیرتی گروہ کے عقیدے کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ اسی طرح

رواقی بھی اپنے فکری شجرہ نسب سقراط کے بعد پیدا ہونے والے اس فرقے سے
 ملاتے تھے جن کو کبھی کہتے ہیں۔ سیرینیوں نے لذت کو خیر برتر قرار دیا
 اور کلبیوں نے نیکی کو مقصد اقصیٰ بنایا۔ یونین کلبیوں کی فلسفہ نہ اس کچھ
 زیادہ مضبوط نہ تھی، رواقیوں نے اس کی کوپرا کرنے کی کوشش کی جس
 کی بدولت دو کلبیوں اور بیقریوں دونوں پر سبقت لے گئے۔ اہمیت
 فرد کو آزاد کرنا چاہتی تھی یونین اس کا نسخہ زندگی سے گریزاور سکون بھی تھا
 فرد کا جس عت سے کوئی ماضی تعلق نہ تھا۔ جس عت اور ملکیت سے پیدا شدہ
 فرائض و فتنے اس میں نام و نشان نہ تھا۔ رواقی بھی فرد کو آزاد کرنا
 اور اس کی سیرت کو حصن حصین بنانا چاہتے ہیں یونین ان کا نقطہ آغاز
 فرد نہیں بلکہ جماعت اور اس سے بڑھ کر کائنات ہی، اس کی طے وہ
 یونانی حکمت کی بہترین روایت کے حامل ہیں ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے
 کہ حقیقت ایک منظم کل ہے، صورت اور مادہ جسم اور روح ظاہر اور باطن
 میں ایک حیات کئی جہتی و ساری ہے جس کی بہت عقل ہے، اس حیات کو
 کبھی وہ فطرت کہتے ہیں کبھی کائنات اور کبھی خدا۔ چونکہ انسان بھی اس
 منظم کل کا ایک جز ہے اس لیے رواقیت کا اصل اصول یہ ہے کہ فطرت
 کے مطابق زندگی بسر کرو، انسان کی فطرت اور اس کی نیکی کائنات
 کی فطرت سے الگ نہیں، جو شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے
 وہ حکمت کئی اور حیات کئی سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ جذبات، تکلفات
 فہم رسوم اور تعصبات انسان کو فطرت کی زندگی سے الگ کر دیتے ہیں
 جس کی وجہ سے اس کی اصلی فطرت کٹی ہوئی شاخ کی طرح سڑکھ جاتی ہے۔
 انسان کا جو کچھ فرض ہے وہ اس پر خارج سے ناکد نہیں کیا جاتا اور نہ

اس کے لیے خارجی، عذاب و ثواب کی ضرورت ہے۔ جو فرض شناس ہے، وہ کائنات فطرت اور خدا کے ساتھ ہے، اصل حکمت اور حقائق، اشیا کا مرقن بھی اسی کو حاصل ہے، نیکی کے لیے خارجی محرکات کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ خود ہی خیر برتر ہیں۔ لذت کو محرک عمل قرار دینا فطرت سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔

ابیقریت اور رواقیت کو خالص فلسفے سے کوئی دل چسپی نہیں تھی اور علوم و فنون اُن کے لیے کوئی خاص دل کشی نہیں رکھتے تھے۔ ان کا اپنا اپنا ایک فلسفہ عمل تھا جو حقیقت میں ایک اخلاقیاتی زاویہ نگاہ سے زیادہ نہیں تھا۔ اس کی حمایت کے لیے اگر کوئی علم یا اس کا کوئی حصہ مفید معلوم ہوتا ہو تو وہ اس کو اختیار کر لیتے تھے، قدیم حکما کی تعلیم میں سے ایسی چیزیں لے لیتے تھے جو اُن کی معاون ہوں اور اُن خیالات کو ترک کر دیتے تھے جو اُن کے لیے کارآمد نہ ہوں۔ دونوں کو انہی حدود کے اندر طبیعیات سے دل چسپی تھی۔ رواقیوں کو منطق کا مطالعہ بھی مفید معلوم ہوتا تھا۔

ابیقریوں اور رواقیوں کے نظریہ علم میں ایک اساسی فرق تھا۔ ابیقری کہتے تھے کہ ہمارا علم اور ادراک نقطہ احساس کی پیداوار ہے، ہمیں اپنے محسوسات کا علم ہوتا ہے، اشیا کی اصلی حقیقت کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ رواقی کہتے تھے کہ ادراک اور شعور مرکب کے تہ بق کو صداقت کہتے ہیں جب ان دونوں میں تطابق ہوتا ہے تو صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ صداقت کا معیار خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے، نفس کو جب یہ تطابق محسوس ہوتا ہے تو اُس کو یقین کا لب حاصل ہو جاتا ہے اور شک و شبہ کا کوئی شائبہ نہیں

رہتا۔ سزاوہ ازہیں رواقی محسوسات سے حاصل کردہ علم کے علاوہ ایسے
جبہ اور حضور کی تصورات کے بھی قائل تھے جو فطرت نے تمام انسانوں
کے خیوس میں ودیعت کیے ہیں، شریف النفس انسانوں میں یہ تصورات مشترک
طور پر پائے جاتے ہیں۔ سانس اور اخلاقیات کے اس سی ور بدیہی تصور
اسی قسم کے ہیں جو استدلال کے محتاج نہیں ہوتے اور جن پر شک کرنا
ممکن نہیں ہوتا۔ نفس اور فطرت دونوں کے اندر ایک ہی شے ہے۔
یہ عقل نفس کی ساخت گے اندر پائی جاتی ہے، انسان اس کو خارج سے
حاصل کرنے کا محتاج نہیں ہے۔

رواقیوں کے فلسفے کے اندر ایک باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک
طرف وہ ہر مشیت موجودہ کو جس میں روح بھی داخل ہے مادی سمجھتے ہیں۔
دوسری طرف وہ نفس کائنات یا روح الہی کے بھی قائل ہیں جو مادے
کے اندر بطور جان کے ہے، مادے کے اندر حرکت اسی روح کی بدولت ہے۔
اس لحاظ سے خدا اور مادہ دو الگ وجود معلوم ہوتے ہیں۔ اس تضاد
سے بچنے کے لیے وہ ایک ایسی مادی وحدت وجود کے قائل ہیں جس
کے لحاظ سے خدا روح کائنات ہے اور کائنات اس کا جسم ہے جس کے
ہر ذرے میں روح الہی جاری و ساری ہے۔ مادے کی جبری میکائیت یہ
اندھی تقدیر جس کی تمام مادیات قائل ہے، رواقی اس کو بھی تسلیم کرنے میں
اور ساتھ ہی یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات میں عقل کئی کار فرما ہے جو غایت
اور مقصد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ عقلی طور پر مادیات اور روحیت دونوں
کو بیک وقت صحیح ماننا محال معلوم ہوتا ہے لیکن رواقی ان دونوں کو متضاد
نہیں سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ مادہ اپنے اہل قوانین پر

میں کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کے مطابق جس چھت کو جس وقت گرنا ہے، ضرور
 گرنے لگی۔ ورنہ امتیاز نہیں کرے گی کہ اس کے نیچے عارف بیٹھا ہو یا جاہل۔
 یہ سب تقدیرِ مُبرم ہے جس پر چین بھبھیں ہونا معقول آدمی کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔
 انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر متغیر طبیعی قوانین سے آشنا ہو کر راضی
 برضا ہو جائے چوں کہ ان کو بدل نہیں سکتا اس لیے اپنی زندگی کو ان کے
 متن کرے۔ ورنہ یقین رکھتے کہ جو کچھ کائنات کے لیے درست ہے وہ اس
 کے لیے بھی درست ہے کیوں کہ اس کی اصلی فطرت کائنات کی اصلی فطرت
 سے الگ نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بات کائنات کے لیے خیر ہو اور
 فرد کے لیے شر۔ خدا کی مرضی سراسر خیر ہے، اپنی مرضی کو اس کے مخالف
 بنا کر فطرت سے بہاد کرنا ہے۔ فطرت ہمیں گورہ کر معلوم ہوتی ہے اور ہم سمجھتے
 ہیں کہ اس کوئی کی بھلائی برائی سے کوئی واسطہ نہیں لیکن رُوح کائنات
 غفلتِ کل و ذخیرِ محض ہے۔ اگر ہم فرد کے نقطہ نظر سے بلند ہو کر کل کا نقطہ نظر
 اختیار کریں تو ہم کو فطرت کا کوئی عمل غلط معلوم نہ ہوگا۔ ایسی خواہشیں پیدا
 کریں جن کو فطرت پور نہ کر سکے، حماقت ہے کوئی فطرت ہماری تنہا
 کا پیر کردہ فریب ہے۔ فطرت جو عقلِ کل کا مظہر ہے، خیرِ حقیقی سے بے نیاز
 نہیں ہو سکتی۔

اس اندھ حوائی اور ارسطو کی ایسی وحدانیت اور روحیت کے عقیدے
 کے باوجود مدنی، ذہنیت سے پوری طرح اپنا بیچنا نہ چھڑا سکے۔ خدا بھی
 ان کے ہاں ایک لطیف مادہ ہی ہے اور روح انسانی بھی اسی نفسِ لطیف
 کی ایک لہر ہے۔ ان کے ہاں نفس اور نفس ایک ہی چیز ہیں۔ خدا کے
 نفس کی یہ لہر یعنی انفرادی ارواح اسی میں سے ابھرتی ہیں اور اسی

میں واپس ہو جاتی ہیں۔ ارسطو نے خدا سے ادھر ادھر کائنات کے اندر صورت اور مادہ یا نفس اور جسم کا امتیاز مٹا دیا تھا لیکن خدا کو عقل خالص اور عقل کل سمجھ کر ہر قسم کے مادے سے غیر ملوث قرار دیا تھا۔ لیکن رواقیوں نے خدا اور روح انسانی کو بھی اسی میں لپیٹ لیا۔ اگر کوئی وجود عورت و مادہ دونوں کے بغیر نہ ہستی پذیر ہو سکتا ہو اور نہ قابل فہم، تو انسان کی روح اصلی اور کائنات کی روح اصلی اس کا عدد کلیہ سے ماوری نہیں ہو سکتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیال بھی مادی ہو اور جذبہ بھی مادی۔ خیال اور جذبہ اگر مادے سے معزا ہوں تو وہ اجسام کو حرکت کیسے دے سکیں۔ مادی حرکت مادی حرکت ہی سے سرزد ہو سکتی ہو۔ ظاہر ہو کہ افلاطون اور ارسطو کی دقت نظر میاں غائب ہو گئی ہو۔

رواقیوں کے ہاں بھی یہی علم ہو لیکن علم ان کے ہاں حکمت عملی ہو۔ صحیح علم سے صحیح عمل اور صحیح عمل سے صحیح علم سرزد ہوتا ہو۔ جس کا کوئی مفید اثر انسان کے عمل پر معلوم نہ ہو علم تضرع اور مستات ہو جس قدر کوئی انسان غیر مذہبی علوم میں اہلک پیدا کرتا ہو اتنا ہی وہ اپنی حقیقی بھلائی اور برائی سے نا آشنا ہوتا جاتا ہو۔ ایک علم وہ ہو جس پر انسان سوار ہوتا ہو اور ایک علم وہ ہو جو اٹھا انسان پر سوار ہو جاتا ہو جس پر بہت سی کتابیں لدی ہوئی ہیں وہ اس بوجھ کی وجہ سے محقق اور دانش مند ہونے کی بجائے احمق ہو جاتا ہو۔ اس قدر بھروسے کے اندر حکمت کے دانے گم ہو جاتے ہیں اسی لیے دنیا میں جو لوگ حقیقی رہ نما اور اخلاقی پیشوا گزرے ہیں وہ ان علوم سے نا آشنا تھے، وہ اس علم کی طرف راغب

تھے جس کے لیے بہت زیادہ منطقی منطوقیاتیوں اور طبیعی و ہندسی تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اصل علم نیکی اور بدی کا علم ہو۔

یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساسی طور پر ان کی نظر افلاطون اور ارسطو سے مختلف نہیں ہو۔ ان کا نظریہ بھی یہی ہے کہ کائنات اور انسان کا اصل جوہر عقل ہے اور زندگی عقل کے مطابق بسر ہونی چاہیے، جو اس کی پروری سے انسان فلاح حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کا سوال آتا ہے وہاں روایتی بالکل الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون و ارسطو کے یہاں انسانی نفس مختلف شعبوں پر مشتمل تھا انسان کے اندر روح عقلی کے علاوہ روح نباتی بھی ہے اور روح حیوانی بھی۔ اسی اشتراک و اشتغال کا نام انسان ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ عقل خالص بن گیا ہو یا بن سکتا ہو، جب تک انسان انسان ہو اس کے ساتھ جسمانی شہوات اور حوائج بھی لگے ہوئے ہیں عقل کا کام عناصر کو فتنہ نہیں بلکہ ان کی تنظیم کرنا ہے۔ انسان جذبات کی تسخیر میں کامیاب نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو یہ سعی لا حاصل کرنی چاہیے۔ ان کی تعلیم رہبانیت یعنی جذبات کشی کے خلاف تھی اس میں تنظیم جذبات کی تعلیم تھی تسخیر جذبات کی تعلیم نہ تھی۔ لیکن روایتی انسانی نفسیات کی بابت ایک بہت غلط نتیجہ پر پہنچے۔ وہ اس خیال کو اپنی تعلیم اور عمل کا چرچا اسی بنالیا کہ چونکہ جذبات عقل کو کمزور اور متہیج کرتے ہیں اس لیے ان کو فتنہ کرنے کے بغیر عقل پاک نہیں ہو سکتی۔ ہر جذبہ ایک نقص اور ایک بیماری ہے بیماری کو معتدل کر کے پانی کھنے کی کوشش عقل مندی نہیں ہے۔ جہاں کسی جذبے کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی کوشش کی گئی اس کو ہماری زندگی پر

گرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ایک آرزو پوری نہیں ہونے پاتی کہ دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ہزار ہا حسرتوں کی کشمکش میں عقل کا دامن و گریبان چاک ہو جاتا ہے۔ جذبہ ایک جنون ہے کون عقل مند کسی جنون کی نسبت یہ رائے رکھ سکتا ہے کہ اگر حقوڑا سا ہو تو کوئی ہرج نہیں۔ جب تک جذبات کی بیج کٹی نہ ہو جائے رذیل کو صحبت کامل حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ سواں کیا جائے کہ انہوں کے مظالم اور ان کی شرارتوں پر غصہ نہ آئے تو اخلاقی اصلاح کیسے ہو سکے گی۔ روانی یہ کہتا ہے کہ اگر کسی کے فعل کو برا سمجھتے ہو تو عقلاً برا سمجھو، اس کو سمجھانے کی کوشش کرو، اس کی اصلاح کے لیے اگر کوئی عملی تدبیر ممکن ہو تو ضرور اختیار کرو لیکن بھڑکنے اور کھوٹنے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جو کچھ کرنا چاہیے وہ کرو لیکن ساتھ ہی ساتھ غصے میں دانت پیسنے اور لال پیلے ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ جذبہ اصلاحی عمل میں معاون تو ہرگز نہیں ہو سکتا لیکن اس کو بگاڑ ضرور سکتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ رحم کا جذبہ نہ ہو تو انسان کرم کرنے سے محروم رہے گا۔ روانی کہتا ہے کہ یہ خیال بھی غلط ہے غم کھانا اور رحم کرنا انفعالی کیفیتیں ہیں ان سے انسان کی قوت عمل کمزور ہو جاتی ہے اور بہت میں زبونی پیدا ہوتی ہے۔ اگر مٹی را کوئی دوست مصیبت میں مبتلا ہو گیا ہے تو اس مصیبت پر آنسو بہانے سے اس کی کیا مدد ہو جائے گی۔ سوچ سمجھ کر مردانہ وار اس کی مدد کرو اور آنسو بہا کر اس کی اور اپنی مصیبت میں اضافہ نہ کرو، جو کام تم بوقت سے بنا چہتے ہو وہ عقل سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اپنے یا دوسروں کے نقصان سے جب تمہیں صدمہ پہنچے گا تو وہ تمہیں عمل کے لیے ایک حد تک اپناج کر دے گا۔

ہاں جسم کے اندر جتنی طور پر اگر جذبات کا کچھ ظہور ہو جس پر نفس کو کچھ اختیار حاصل نہیں تو اس میں کوئی زیادہ ہرج نہیں ہوتا لیکن یہ مشق کر لینی چاہیے کہ جسم کے ساتھ نفس متہیج ہونے نہ پائے۔

اخلاقیات کے اکثر نظامات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کی نسبت مختلف راستے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی لذتیت اور افادیت کا نقطہ آغاز جذبات ہوتے ہیں اس کے مطابق انسان فطرتاً جذبات کا مجموعہ ہے۔ ہر عمل کا محرک لذت و الم یا کوئی جذبہ ہوتا ہے۔ عقل خود محرک عمل نہیں ہو سکتی، عقل کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جذبات کے تضادم میں فیصلہ کرے کہ اس حالت میں کون سا جذبہ عمل کرے اور کون سا جذبہ رکا رہے۔ دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو نفس کی اصیت عقل کو قرار دیتا ہے یا جذبات کو عقل کے ماتحت منظم کرنے کو اخلاق سمجھتا ہے یا ان کو ناقابلِ علاج سمجھ کر بالکل فنا کر دینا ہی فلاح کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ فلاسفہ اخلاق کی تین اقسام ہیں۔ ایک وہ جو خالص جذبات کے حامی ہیں، دوسرے وہ جو خالص عقل کے حامی ہیں، تیسرے وہ جو جذبات کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں۔ رواقیت خالص عقل کی علم بردار ہے۔ اس کا یہ مقولہ کہ فطرت کے مطابق عمل کرو اس خیال کا مراد ہے کہ عقل کے مطابق عمل کرو، اس کے علاوہ ہر محرک غلط ہے۔ ان کے ہاں فطرت اور عقل ہم معنی ہیں۔ کائنات کے قوانین بھی فطرت ہیں اور انسان کی عقل بھی فطرت ہے، فقط جذبات پر عمل کرنا اس فطرت کے منافی ہے۔ یہ ہے کہ ابیوقریس بھی یہی کہتا تھا کہ عقل اور فطرت کے مطابق عمل کرو لیکن اس کے نزدیک عقل اور فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ ہر انسان اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت ہتیا کرے جب تک

عقل اور فطرت کے معنی معین نہ ہوں، افلاطون، ارسطو اور ترمذیوں
ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرق وہاں پیدا ہوگا جہاں زندگی کی عملی تنظیم
پر ان اصول کا اطلاق کرنے کا سوال اُٹھے۔

رواقیوں نے خیر و شر کے لحاظ سے اشیا اور اسباب کی اس طرح
تقسیم کی کہ اصل اچھی چیزیں وہ ہیں جو فی نفسہ قابلِ آرزو ہوں اور ہر
حالت میں قابلِ آرزو ہوں۔ اگر کسی چیز میں یہ صفات پائی جائیں تو
وہ عقلی اور فطری خیر ہی ان کے اندر ذاتی قدر موجود ہونی چاہیے، یہ
صرف ذریعہ نہ ہوں بلکہ خود مقصد ہوں عقل، عدل، شجاعت اور عفت
اسی قسم کے فضائل ہیں جو کچھ ان کے برعکس ہوگا وہ شر ہی، شرکی، ہیت
میں یہ داخل ہے کہ وہ فطری طور پر مضر اور معقولات آدمی کے لیے ناقابلِ آرزو
ہے۔ لیکن جو کچھ فی نفسہ خیر ہے اور جو کچھ فی نفسہ ہی انہماق شر ہی ان کے
علاوہ اشیا اور اسباب کی ایک تیسری قسم ہے جو نہ فی نفسہ خیر ہیں اور نہ
فی نفسہ شر۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نہ لازمی طور پر مفید ہیں اور نہ لازمی طور
پر مضر۔ زندگی لذت، صحت، حسن، دولت، عزت، شہرت اچھے گھرانے
میں پیدائش اور ان کے مفی لطف موت، بیماری، بد صورتی، کم زوری وغیرہ
اخلاقی نقطہ نظر سے نہ فی نفسہ اچھی ہیں اور نہ فی نفسہ بُری۔ ان کے
اچھے اور بُرے ہونے کا مدار شرائط اور اسباب پر ہے اور اس امر پر ہے
کہ کوئی شخص ان کا کیا استعمال کرتا ہے اور اُس کا ردِ عمل اُن پر کیا ہے۔
ان میں سے مختلف چیزیں مختلف حالات میں قابلِ ترجیح ہو سکتی ہیں مثلاً
بعض اخلاقی حالتوں کے لیے افلاس دولت سے زیادہ مفید ہو سکتا
ہے۔ فقط اخلاقی فضائل خیر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ آرزو ہیں

اور اخلاقی رذائل شر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ رد ہیں۔ رذائلوں نے اخلاقی رذائل اور فضائل کی بابت ایک اور نتیجہ بھی نکالا جو ان کی تعلیم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اچھی چیزیں مساوی طور پر اچھی ہیں اور تمام بُری چیزیں مساوی طور پر بُری۔ جو خیر ہے وہ خیر مطلق ہے اس میں مارج نہیں ہو سکتے۔ اور جو شر ہے وہ شر مطلق ہے اس میں بھی مارج نہیں ہو سکتے۔ احتیاجی اور بُرائی میں کوئی تدریج نہیں ہے اگر تدریج کو مان لیا جائے تو خیر و شر میں تغیر اور اضافیت کو دخل ہو جائے گا اور فضائل و رذائل کا اچھا اور بُرا ہونا اسباب اور نتائج کا محتاج ہو جائے گا اور لوگ کہنے لگیں گے کہ فلاں حالات میں سچ بولنا اچھا ہے اور فلاں حالات میں بُرا اور فلاں جگہ عدل کی بجائے رحم زیادہ مفید ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اخلاق اسی دُنست مستقل اور آزاد حیثیت اختیار کر سکتا ہے جب اس پر نتائج سے بے نیاز ہو کر عمل کیا جائے ورنہ نتائج کی اضافیت اور تغیر پذیری ہمیشہ اخلاقی اصول کی اضافیت اور تغیر پذیری کا باعث ہوگی۔ اخلاقی اصول اگر تغیر پذیر ہوں تو ان کی تمام حیثیت فنا ہو جاتی ہے۔

روانی نظریہ اخلاق کی شدت ایک دوسری صورت میں بھی رد ہونا ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی کے بھی کوئی مارج نہیں ہو سکتے درجہ حرارت کی طرح اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت خطِ مستقیم کی طرح کی ہے جس کی نسبت یہ کہنا مہمل ہوگا کہ یہ خط زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں ہے تو نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک جب تک کوئی انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تب تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے حقیقی فلاح اور

حصولِ خیر کے لیے درجہ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔

ایک اور بات رواقی اخلاقیات میں پائی جاتی ہے جس کے اثرات سقراط کی تعلیم میں بھی ملتے تھے اور وہ یہ ہے کہ فضل کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے فضل میں ایک عضوی نظم کی طرح ہیں اور ان سب کی ایک واحد اساس ہے۔ ان کی بنیاد بھی ایک ہی ہے اور ان کی غایت بھی واحد ہے تمام فضل ایک ناقابلِ تقسیم عقل کی پیداوار ہیں۔ اگر عقل نظری میں وحدت ہے تو عقل عملی میں بھی وحدت ہونی چاہیے۔

رواقیوں کے ہاں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے انسان جب علم کی بدولت تقدیر الہی سے وقف ہو جائے تو اُسے چاہیے کہ تقدیر کے ہر عمل کو برضا و رغبت قبول کرے۔ تقدیر الہی کے خلاف جدوجہد کرنا یا اُس سے ناراض ہونا جہالت کا فعل ہے۔ مارکس اور ملینس کی مناجاتوں میں ایسی تسلیم و رضا کا رنگ پایا جاتا ہے۔ "اے کائنات جو کچھ تیرے لیے ٹھیک ہے وہ میرے لیے بھی ٹھیک ہے" جب تک جذبات پر پورا پورا تصرف نہ ہو یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

رواقیوں کا سب سے شدید جہد لذت پرستی کے خلاف ہے۔ ان کی یہ نفسیات بالکل صحیح ہے کہ لذت محرکِ عمل یا مقصدِ عمل نہیں ہوتی بلکہ نتیجہِ عمل ہوتی ہے۔ ہر قسم کی تسکین آرزو سے لذت پیدا ہوتی ہے اور اُس کے اچھے یا بُرے ہونے کا مدار اس پر ہے کہ کس قسم کی آرزو سے وہ تسکین اور خوش گوار احساس پیدا ہوا ہے۔ جان دار ہستیوں کے اعمال و حرکات کی اصل محرک لذت نہیں بلکہ بقا ہے ذات ہے۔

کھانے کی لذت کھانے کی محرک نہیں ہر بلکہ بنائے ذات کے لیے مذاکے حصول سے تسکین پیدا ہوتی ہے۔ جب لذت میں نیک و بد کی کچھ تمیز نہیں ہے تو عاقل آدمی اس کو معیار اور غایت کیسے بنا سکتا ہے۔ لذت اور الم دونوں غیر عقلی جذبات ہیں اسی لیے بے استدالی کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے۔ لذت و الم خوف اور خواہش تمام خباثت کی جڑ ہیں۔ رواقیوں میں کچھ لوگ ذرا معتدل مزاج بھی تھے جو بے حیجان لذتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے لیکن اس میں سب متفق تھے کہ کوئی جذبہ خیر مطلق نہیں ہو سکتا، خیر مطلق فقط شکی ہے۔ عاقل وہی ہے جو جذبات اور تاثرات سے مغلوب نہ ہو۔ وہ شخص آزاد نہیں ہے جس کی عنان جذبات کے ہاتھ میں ہے یا جو حوادث سے متاثر ہوتا ہے۔ ہاں وہ لذت ناجائز نہیں ہے جو نیک عمل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہو لیکن اس عمل کی محرک نہ ہو۔ رواقیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اس امر کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ نہ صرف ایک فلسفہ اور ایک اخلاقیات ہے بلکہ ایک مذہب ہے جو تکثیر اور دیوتا پرستی کو فنا کر کے تعمیر کیا گیا ہے اور یہ محض یونی حکمت ہی نہیں ہے اس کے امام اور اس کے سربراہ اور وہ تابعین یا سامی ایشیائی تھے یا رومائی اطالوی۔ اور اس کے اندر جو مختلف اور متضاد عناصر پائے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ایک ماخذ نہیں ہے بلکہ مختلف رواقیوں نے جہاں کہیں سے جو کچھ اپنے نظریہ حیات اور طرز عمل کے لیے مفید پایا ہوا لے لیا ہے۔ اس تعمیم کے مطابق حکمت فی نفسہ مقصود نہیں ہو سکتی بلکہ حکمت کی غرض سیرت کی درستی ہے۔ اگر کائنات کی علتِ اولیٰ کی تلاش اس میں پائی جاتی ہے تو اس کی غرض محض ذوقِ عرفان نہیں بلکہ

غایتِ حیات کا مستحق کرنا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کے ہاں حکمتِ نظری حکمتِ عملی پر فائق تھی لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے، یہاں حکمتِ عملی حکمتِ نظری کی غایت ہے۔ اصل فضیلت زندگی کو صحیح طور پر بسر کرنا ہے۔ جس علم کا ہماری زندگی کو بہتر بنانے میں براہِ راست کوئی اثر نہیں وہ علم بے کار ہے۔ منطقی ہو یا الہیات یا علومِ فطری سب کی غایتِ درستی عمل ہونی چاہیے، ان علوم کو خود مقصد نہیں بنالیا جاسیے۔

انسانی نفس کے تین پہلو ہیں عقل، تاثیر اور ارادہ۔ انسان کا زندگی پر جو عمل یا ردِ عمل ہوتا ہے اس میں وہ کچھ جانتا ہے کچھ خوش گوار یا ناگوار۔ طور پر متاثر ہوتا ہے اور کچھ ارادہ کرتا ہے۔ اس کے دؤرخ ہو سکتے ہیں یا کسی حالت کو جاری رکھنے کی کوشش یا اس سے گریز کی کوشش۔ یونانی اساتذہ نے نفس کو نفس کا جو۔ قرار دیا جس سے تر فر و ارادے کی حیثیت ادنیٰ اور ثانوی رہ گئی۔ ابيقوریوں کی لذت پرستی میں تاثیر کا کچھ پہلو غالب ہے۔ رواقیوں کے ہاں عقل اور تاثیر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے اور اصل چیز ارادہ ہے جس کو درست رکھنا مقصدِ حیات ہے۔ افدعون کے اعیان ثابتہ اور تصورات سرمدیہ جو حیات و عمل سے بالاتر ہیں رواقیوں کے ہاں حُسن کی کوئی حقیقت نہیں اور نہ وہ ارسطو کے ہم خیال ہو کر یہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود اشیا سے خارج نہیں بلکہ ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ محض فکر کے مجردات ہیں، موجودات نہیں ہیں۔ ان کی الہیات میں روحِ فانیہ کوئی چیز نہیں، نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ خدا زندہ کائنات ہے، اجرام و اجسام سب اُس کے اعضا ہیں۔ خدا کائنات کا نفسِ گرم ہے اور ہر ذرہ اسی سے زندہ اور

متحرک ہے خدا خیر محض اور خیر کا طے سب ہی لیکن ہمارے جذبات اور خواہشات سے بالاتر ہے۔ اہم قوریوں اور مشائیوں کے خلاف وہ ربوبیت میں محبت کے قائل ہیں لیکن یہ محبت کوئی انسانی قسم کا انفعالی جذبہ نہیں۔ اہم قوریوں کی طرح وہ بھی دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں ان دیوتاؤں کا ستاروں اور فطرت کی قوتوں میں ظہور ہوتا ہے لیکن ان کی ہستی غیر فانی نہیں۔ غیر فانی فقط خدا کی ہستی ہے۔ خدا روح کائنات ہے لیکن کائنات کے شیون میں کون و نسا د موجود ہے، چیزیں مٹی اور گزرتی رہتی ہیں۔ فطرت کے منطہ ہر میں پیکار اور تنازع لبقا موجود ہے۔ یہ خیال بھی انھوں نے غالباً ہیراقلیتوس سے لیا کہ اصل حیات حرارت ہے اور کائنات ایک دوزخ ختم کرنے کے بعد بالکل سوخت ہو کر پھرتے سرے سے شروعا ہوتی ہے اور پہلے جو جو کچھ جس جس طرح ہو چکا ہے دوسرے دوروں میں اس کی تکرار ہوتی ہے زمانہ حال میں جرمن فلسفی نطشے بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

ہوں کہ پوری کائنات خدا کا مظہر ہے اس لیے وہ بحیثیت کلی ہر کامل اور جمیل ہے۔ عقل لامحدود سے کوئی ناقص عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ افلاکوں اور ارضوں کے خدا کی طرح روایت کا خدا کائنات سے ورار الورا نہیں ہے بلکہ ہر ذرے کی جان ہے، ہر جگہ حاضر و ناظر اور جاری دساری ہے کائنات کے نقائص و اقیوں کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتے، جو کچھ ہمیں بے مزا معلوم ہوتا ہے وہ کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں مورتاں کے اندر آجاتا ہے اور نوائے ازلی کو خراب نہیں کر سکتا۔ تصویر کے الگ الگ حصے داغ دھبے معلوم ہوتے ہیں لیکن پوری تصویر کو بیک نظر دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر حصہ جز و جمال ہے جس کے بغیر جمال کلی ناقص رہ جاتا ہے۔ رواقیوں

کی تعلیم میں بھی وہ تنہا نفس وجود ہے جو تمام توحیدی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔
 پیکار خیر و شر کا ٹھکانا اُن سے بھی حل نہ ہوا۔ اگرچہ کچھ ہوتا ہے وہ مادی پر دور
 جزو کماں ہے تو شرکباں ہی اور اگر شرکباں نہیں تو حصولِ فضیلت کے لیے
 خیر کی شرک کے ساتھ پیکار کے کیا معنی۔ نیکی اور بدی کا جھگڑا محض جنگ
 زرگری رہ جاتا ہے۔ جبر و اختیار، خیر و شر اور عذاب و ثواب کی تشکیلات
 اس مادی وحدت وجود سے بھی نہ سلجھ سکیں اور بات وہیں کی وہیں
 رہی کہ صبح کس نکشود و کشتاید بحکمت این معتارا

رواقیوں کی تعلیم کے مطابق بقائے روح کا ماننا بھی دشوار ہو جاتا
 ہے۔ انسان حیات کائنات کی ایک لہر اور شعلہ وجود کا ایک شرر ہے۔ اس
 کا جسم مادہ کائنات سے صورت پذیر ہوتا ہے اور اس کی روح روح کائنات
 کا ایک تعین ہے۔ روح بھی ایک لطیف مادہ ہی ہے جس کی تخریب کے ساتھ
 روح کی ترکیب کا خراب ہو جانا لازمی نہیں۔ عارفِ کامل کی روح فنائے جسم
 کے بعد باقی رہ سکتی ہے اگرچہ عام آدمیوں کی رُوحوں میں یہ استواری نہیں
 ہوتی۔ لیکن عارف کی روح کو بھی بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی خواہ
 وہ لاکھوں برس تک رہے آخر میں انعدام کائنات میں وہ بھی معدوم
 ہو جائے گی لیکن روح کا اصلی جوہر فنا نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ جوہر الہی
 کا ایک جزو ہے۔ بقائے روح کی نسبت اُن کا کوئی راسخ عقیدہ نہیں تھا
 اس کو کوئی جس طرح چاہے مان لے۔ اُن کے مذہب کا غیر متغیر اصول
 فقط یہی تھا کہ نیکی نیکی کی خاطر کرنی چاہیے۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اس کے
 ساتھ خارجی اجر کو وابستہ کرنا اس کو دیگر اقدار کے ماتحت کر دینا بڑا غلط
 کے لیے کوئی اور اجر اس سے زیادہ قابلِ آرزو نہیں ہو سکتا۔ اصل

نیکی وہی ہے جس میں کسی خارجی جزا کی تمنا نہ ہو، عذاب و ثواب کی بنا پر جو نیکی کی جاتی ہے وہ نیکی نہیں ہے بلکہ ادنیٰ اغراض کے لیے ایک قسم کی تجارت ہے۔

مردِ کامل وہ ہے جس کی زندگی میں علم اور فضیلت سے لذت پیدا کر دی ہے۔ وہ خود شناس بھی ہے خدا شناس بھی اور عالم شناس بھی۔ وہ جذبات تکلفات اور تعصبات کے پھندوں سے آزاد ہے وہ ان تمام قوانین سے بھی بالاتر ہے جو انسانی اغراض اور توہمات نے گھڑ رکھے ہیں۔ وہ کائنات کو علم و عمل کے ذریعے سے مسخر کر چکا ہے اس لیے حقیقی معنوں میں وہی آزاد ہے۔ حوادثِ حیات اس کو نہیں چھو سکے۔ وہ دنیا میں اس طرح رہتا ہے جس طرح بطنِ پانی میں، اس کے پر خشک ہی رہتے ہیں۔ کوئی واقعہ اسے متاثر یا متزلزل نہیں کر سکتا۔ اس میں تسلیم و رضا کا کمال پایا جاتا ہے وہ فطرت اور تقدیر کے ہر عمل پر راضی ہے کیوں کہ تقدیر عقلِ خاص اور فلاحِ مطلق ہے۔ قانونِ ضمیر اور کائنات کے قانون میں کوئی تضاد نہیں۔ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے۔ وہی فطرت اُس کے خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نصب العین بہت بلند ہے لیکن اتنا بلند ہے کہ عام انسانوں کی اُس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ انسان صرف عقل اور ارادہ خیر مطلق کا مالک نہیں بلکہ وہ ایک محدود اور کم زور ہستی ہے۔ وہ جسم بھی رکھتا ہے و جذبات و خواہشات بھی، وہ علاقہ حیات سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ تمناؤں کی تسبیح نہیں چاہتا بلکہ تنظیم چاہتا ہے، وہ کبھی نیکی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کبھی بدی کی طرف۔ اور اگر نیکیوں

کا پڑا بدیوں سے بھاری تیوہ ہیں کو کافی کام پانی سمجھتا ہے۔ صفحہ ہستی پر تو رواقیوں کے مردِ کامل کا ظہور کبھی ہوا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر نصب العینوں کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ریاضی میں نقطہ اور دائرہ اور خط وغیرہ کی ہے۔ کامل دائرہ نہ کبھی کسی نے کھینچا اور نہ کھینچ سکتا ہے اور نہ فطرت کا کھینچا ہوا کامل دائرہ کہیں موجود، لیکن اگر کوئی اچھا دائرہ بنا چاہے تو اس نصب العینِ دائرے کو مد نظر رکھ کر بنائے گا، یہ نصب العین معدوم ہونے کے باوجود بطور معیار و ہدایت کار فرما ہے۔ اہلِ روم میں اس تعلیم اور اس نصب العین نے بڑی قوی سیرتوں کے لوگ پیدا کیے۔ اس نے خداموں کے اندر صحیح حریت کی ذہنیت پیدا کی اور ہر کس اربلیں جیسے شہنشاہوں کو درویش منش بنادیا، ہر سرد اور کیٹو اور بروٹس جیسے لوگ جنہوں نے حکمِ راؤں کی مطلق اطاعت کے خلاف جہاد کیا اور فرغِ شہنسی میں چٹان کی طرح استوار رہے اسی رواقیت کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔

افسوس ہے کہ اس تعلیم کی بلندی اس کو عام پسند نہ بنا سکی، عین نیت کے مقابلے میں اس کو شکست ہو گئی جس نے عوام کے خیالات جذبات اور توہمات کے ساتھ سمجھوتا کر لیا تھا۔ عیسائیت کے لیے علم کی ضرورت نہ تھی اور نیکیوں میں فقط رحم اور محبت پر زیادہ زور تھا۔ اس کا خدا انسان کی شکل میں اگر عوام کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ پرستش ہو گیا تھا۔ تھنوموں کے لیے یقینی جنت اور ہر تکلیف کی تلافی کی ضمانت موجود تھی۔ ہم لوگوں کے لیے ایسی تعلیم کے سامنے نہ افلاطون اور ارسطو کا فلسفہ ٹھہر سکتا ہے اور نہ رواقیت کی خشک شدت۔

تشکیک

سقراط افلاطون اور ارسطو سے پہلے یونانی حکمت پر تشکیک کا حملہ ہو چکا تھا۔ سوفسطائی مطلقیت سے انصافیت اور نسبییت پر آچکے تھے۔ وہ یونان میں اس تعلیم کو پھیلا چکے تھے کہ علم مطلق انسان کے لیے قبل حصول نہیں اور خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں، ہر فرد خود ہی معیارِ علم اور معیارِ کائنات ہی، نیکی اور بدی بھی ہر فرد اور ہر قوم کی الگ الگ ہی اور کوئی مطلق معیار ایسا قائم نہیں ہو سکتا جس کی کسوٹی پر اس کو پرکھ سکیں۔ سقراط سے لے کر ارسطو تک اس تعلیم کے خلاف جو ردِ عمل ہوا وہ اس حقیقت کے اثبات کی کوشش تھی کہ علم مطلق اور خیر مطلق کا وجود ہی یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی ہیں اور انسان اس نصب العین کو سامنے رکھے بغیر انسان نہیں بن سکتا ان کے بعد ادنیٰ درجے کے فدرسفہ ابیہور اور زینو بھی علم اور خیر کے قائل تھے اگرچہ ان کا معیارِ علم اور معیارِ خیر الگ تھا۔ روافی کہتے تھے عارفانہ بصیرت سے انسان فطرت کے اندر رہو حیثیت کا مثبہ ذکر سکتا ہی اور مشیت ایزدی کے مطابق اپنی سیرت کو ڈھال سکتا ہی۔ ابیہور بھی اس کا قائل تھا کہ انسان حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہی اور صحیح علم کے حصول سے توہمات سے نجات پا کر سرور و سکون حاصل کر سکتا ہی۔ لیکن حقیقت شناسی سے مایوس لوگ بھی ان کے معاصرین میں موجود تھے۔ یہ ضروری تھا کہ تعلیمات اور عقائد کے تناقض اور استدلالات کی کشمکش سے تنگ آکر پھر کچھ ایسے لوگ

پیدا ہوں جو حقیقت کے عرفان سے مایوس ہو جائیں۔ پر ہو جو تشکیک کا غلم بردار ہو ارسطو کا معاصر اور اسکندر اعظم کا دوست تھا۔ اسکندر نے جب ہندستان پر حملہ کیا تو پرہو اس کے ساتھ تھا، یہاں ہندی فلسفوں کی بھٹک بھی اُس کے کان میں پڑی ہوگی۔

پرہو کہتا ہے کہ سعادت طبی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے اور اس کے سوا کوئی نصب العین نہیں ہو سکتا۔ لیکن گنہ حیات کا تجسس انسان کو سعادت نہیں بخش سکتا۔ فلسفیانہ بحثوں میں دماغی کوفت کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے۔ کوئی دو مذاہب فلسفہ بھی ایسے نہیں جو سامی مل میں اتفاق رکھتے ہوں استدلال اور تاویل کا میدان وسیع ہے کوئی شہسوار جدھر چاہے غنائ گسیختہ کل جائے۔ آغاز و انجام حیات سے کون واقف ہو سکتا ہے۔ کائنات کی کتاب گنہ کے مشروع اور آخر کے اوراق گرے ہوئے ہیں، کیا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کدھر سے آتا اور کدھر جاتا ہے۔ عقل کی راہ پتہ بیچ میں ہرزہ گردی کرنے سے کب کوئی منزن قدم نہ نکالے گا۔ انسان کو جو سکون قلب میسر ہو بھی سکتا ہے وہ بھی حکمت سے معناسے حیات کی گرہ کھولنے کی کوشش میں جاتا۔ بتا ہے ہنر و دی ہنر و دی باتوں پر بھی یقین نہ پیدا ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے یہ جھگڑے بھی ختم نہیں ہو سکتے، انسان جو حل بھی تلاش کرے وہ متناقضات سے بڑی نہیں ہوتا۔ ہر دعویٰ کے ثبوت میں اتنے ہی دلائل ہتیا ہو سکتے ہیں جتنے کہ اُس کی تردید میں۔ گنہ حیات ناقابل فہم ہے۔ اصل عارف وہ ہے جو کسی قسم کا کوئی دعویٰ پیش نہ کرے اور جہاں تک ہو سکے اپنے فیصلے کو متعلق رکھے اور گرما گرم بحثوں سے پرہیز کرے۔ اس کو چاہیے

کہ جہاں انتہائی مسائل پر بحث ہو وہاں نہ اقرار کرے اور نہ انکار۔ سو فلسفہ کی طرح علم کے عدم امکان کا بھی یقین کے ساتھ اور زور شور کے ساتھ دعویٰ کرنا ناجائز ہے۔ پرہو کی تشکیک کوئی ایسی فلسفیانہ تشکیک نہیں ہے جیسی کہ مدلل تشکیک ہم کو زمانہ حال میں ہیوم کے فلسفے میں ملتی ہے۔ سیدے سادے علمی آدمی اور سیدے سادے مذہبی آدمی ہمیشہ انتہائی مسائل کی نسبت اسی قسم کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ فلسفیانہ موٹو گائیڈوں کی وجہ سے علمی اور مذہبی آدمی کسی فلسفی کو اپنے سے زیادہ مائل اور متاثر نہیں سمجھتا بلکہ غوثِ عام میں فلسفہ ایک قسم کا خبط ہے جس میں بعض لوگ مبتلا ہو جاتے ہیں۔ خدا اور کائنات اور غایتِ حیات کی نسبت ان کا وہی رویہ ہوتا ہے جو نظمیہ اکبر آبادی نے اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے۔

پڑنے بھٹکتے ہیں لاکھوں تلامذہ کر دڑوں پنڈت ہزاروں سیانے
بنور دیکھا نظیرِ آحسّر خدا کی باتیں خدا ہی جانے
ایسا شخص علمی زندگی میں اپنے حواس اور تجربے پر بھروسہ کرتا ہے اور مذہبی زندگی میں بے چون و چرا عقائد و روایات کو تسلیم کر کے چین سے زندگی بسر کرتا ہے۔ لوگوں نے پرہو کے متعلق صریح طرح کے قسے بیان کیے ہیں جو سب آرائشِ داستان ہی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ اپنے حواس پر بھی بھروسہ نہیں کرتا تھا، سامنے سے آتی ہوئی گاڑی کو دیکھ کر راستے سے ہٹتا نہیں تھا کہ کیا معلوم یہ یقینی طور پر گاڑی ہی بھی یا نہیں اور اگر ہی تو اس سے بچنے میں یقینی طور پر کچھ فائدہ بھی ہی یا نہیں۔ اگر اس کے ساتھی اس کو بچاتے نہ رہتے تو کہیں گڑھے میں گر کر ہلاک ہو جاتا یا کسی گھوڑے کی

ٹاپ اس کے سر پر پڑتی۔

فلسفیانہ تفکر بڑی جاکھا ہی کا کام ہو لیکن نتیجہ اکثر اوقات کوہ کنڈن اور کاہ بر آدر دن سے زیادہ نہیں ہوتا، خود مشتر کو کچھ تسکین ہو جائے تو ہو جائے، دوسروں کے لیے اس کی کوئی یقینی قیمت نہیں ہوتی جلیما مزاج کے لوگ اس کو بہترین عمل و مشغلہ سمجھتے ہیں۔ جب تک فطرت اس انداز کے لوگ پیدا کرتی رہے گی فلسفیانہ جدوجہد دنیا میں جاری رہے گی۔ بعض قومیں کسی دور میں تھک کر با رہا ہوتی ہیں تو یا این بے دلی میں پناہ لیتی ہیں یا تشلیک میں۔ افراطوں کے بعد اس کی کا ڈمی بھی اس کا شکار ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ کا ڈمی کا اہم کارین ڈیز خد قیات میں بھی تشلیک برتنے لگا اور جب ایک سیاسی سفارت کے سلسلے میں وہ رہا گیا تو اس نے مذہب تشلیک کی حمایت میں ایک عجیب حرکت کی۔ ایک روز بڑے زور شور سے اس نے عدس کی حمایت میں ایک تقریر کی اور لوگوں کو قائل کر دیا۔ دوسرے روز اپنی ہی شہریدہ میں ویسی ہی مدلل تقریر کر ڈالی اور لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ اس سے اسس کو یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ استدلال بھی ایک جھکنڈا ہے۔ زور خطبت سے جدھر چاہو بہ بھلو اور دوسروں کو بھی بہ لے چلو۔ اسی وجہ سے اکثر لوگ استدلال سے عاجز اور مرعوب و مغلوب تو ہو جاتے ہیں لیکن قائل نہیں ہوتے۔ اکا ڈمی دونوں نے یقینی سلم سے بہت کراحتماں کا ایک نظریہ قائم کیا کہ یقین کامل تو نہیں ہو سکتا لیکن احتماں کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔ مخالف و موافق دلائل کو تول کر جدھر پڑے گی ہو اسی کو صحیح سمجھ کر عمل کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ عملی اغراض کے لیے یقین کامل

کو مقدم سمجھنا حکمتِ علی کے خلاف ہو۔ ان لوگوں نے منطقِ احتمال کو اچھی خاصی ترقی دی۔ ان کی یہ بات کچھ ایسی بودی بھی نہیں ہو جیسی کہ بادی النظر میں منوہم ہوتی ہو۔ یعنی زندگی زیادہ تر احتمالات ہی میں بسر ہوتی ہو، حسن ظن اور سوء ظن سب احتمال ہی ہو۔ ایک مذہبی پیشوا کی نسبت مشہور ہے کہ اُس نے ایک کافر سے کہا کہ دیکھو بغیر کافی دلیل کے خدا کو مان کر اس کی اطاعت کرو تو منطقِ احتمال کی رو سے تمہارے لیے بہتر ہے۔ اگر کوئی خدا نہ ہو، تو مرنے کے بعد ہم اور تم برابر ہوں گے نہ کسی کو نفع نہ کسی کو نقصان لیکن اگر بات یہ ہو کہ خدا ہی تو ہم تو مرنے میں رہیں گے اور تم ابدالاً بادشاہ قہم کا عذاب جمیلو گے۔ جدید طبیعیات کا فلسفہ تمام تر احتمال کا فلسفہ ہے۔ اس سے قبل فطرت کے قوانین کو لوگ اٹل اور ناقابلِ تغیر سمجھتے تھے لیکن جدیدی فلسفی فطرت کے اٹل قوانین کا قائل نہیں ہو اور یہ کہتا ہے کہ تمام قوانین مادے کی آزاد حرکتوں کا اوسط نکالنے سے پیدا ہوتے ہیں اور جتنے قوانین فطرت میں سب تجربی اور استقرائی ہیں یقیناً کامل اور علمِ مطلق کا درجہ ان کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ آئن سٹائن اور اس کے بعض معاصرین کے وضع کردہ قانونِ اضافیت نے علمِ فطرت کی مشقیات کا بہت کچھ ختم کر دیا لیکن یہ تشکیک فلسفے کے راستے سے نہیں آئی اور عجیب بات یہ ہے کہ اُس کا ماخذ سب سے زیادہ یقینی علم یعنی ریاضیات کا علم ہے۔

سوچنے والے مختلف راستوں سے تشکیک پر پہنچتے ہیں۔ ایک سیدھی سی بات تو یہ ہے کہ علم جو اس سے حاصل ہوتا ہے اور جو اس کی شہادتِ نہایت بے اعتبار ہوتی ہے۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف نظر آتی ہے

اور مختلف پہلوؤں سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ رنگ سرد ذائقہ و غیرہ کی نسبت تو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ زبان و آنکھوں کے فرق و حادث کے اختلاف سے مختلف لوگوں کی شہادت مختلف ہوتی، لیکن ان میں سے کس کو ٹھیک کہا جائے اور کس کو غلط۔ گرفتارست یہ قیاس کو انسانوں کی عام حالت بنا دے تو دنیا میں اب بوجہ سفید و زرد تمام عورتیں زرد ہو جائیں۔ اس وقت سفید کو سفید کہنے والے کو قیاسی پرستہ ہو گا۔ ان کی شرح چیزیں کا بڑا یا چھوٹا ہونا دور یا نزدیک ہونا سب خدائی اور باتیں ہیں۔ زمین بائیں اوپر نیچے کے تصور ت سب خدائی ہیں۔ پانی کے پھار اس کے اندر آدھا ڈوبا ہوا قلم شکستہ کر دکھائی دیتا ہے۔ برف میں سے ہند کو نکال کر مٹی میں ڈبو کر دیکھو تو پانی گرم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ گرم پانی میں سے ہتھوٹا نکال کر مٹی میں ڈبو کر دیکھو تو وہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ نظر کے واسطے ہمیشہ ہونے سے کتا بے مروت کسی کو روشن معلوم ہوتے ہیں اور کسی کو دھندلے کسی کو بڑے کسی کو چھوٹے۔ غرض یہ کہ جو اس سے سیکڑوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ متشکیک کہتا ہے کہ ان کو دھوکا کیوں کہتے ہو۔ دھوکے کا فیصلہ تو وہاں ہو سکتا ہے جہاں کوئی یقینی و مستقل معیار ہو۔ جب کوئی ایسا معیار نہیں مل سکتا تو جو شخص جس چیز کو جیت محسوس کرتا ہے اس کے لیے اس حالت میں وہی درست ہے۔ اس سے زیادہ گہری تشکیک خواہ عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہمارا علم یا جو اس سے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے سانچوں میں ڈھلتا ہے۔ لیکن زمان و مکان و عقل کے حالت و معنوں کے سانچے اگر نفس انسانی کے سانچے ہیں تو ہمارا تمام محقق نہیں بلکہ اعتباری یا خدائی اور نفسی ہے، علی الاطلاق کسی حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ مقام ہے جو فلسفہ جدید کے امام غنیمت کا نہ نے ختم کیا۔ ان کے وہ اپنے نزدیک سے اندر

سے تشکیک کے خوف جہاد کر رہا تھا۔ نتیجہ کائنات کے منشا کے بالکل خلاف نکلا۔
جدید انسان کو قدما کے مقابلے میں بہت زیادہ سچہ دلائل پیش آ گئے کہ
وجود مطلق کا علم مشق انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں ہے۔

کائنات ہم کو جیسی معلوم ہوتی ہے ہماری عقل اور حواس کی وجہ سے اس
کی یہ صورت ہے۔ اندھے میں فقط ایک حس غالب ہوتی ہے تو نور و رنگ
کی تمام کائنات اُس کے لیے معدوم رہتی ہے۔ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر
ایک چھٹی حس بنیائی سے بھی اٹنی ترکیب میں پیدا ہو جائے تو کائنات کا جو
پہلو اُس کے سامنے آئے وہ آنکھوں والوں کے سامنے بھی بیان نہ کر سکے
اور اگر وہ بیان کرے تو اس جس سے محروم مخلوق اس کو کسی طرح سمجھ
نہ سکے۔ اس امر کا احتمال غالب ہے کہ مختلف ہستیوں کی کائنات مختلف ہوتی
ہے۔ اب اگر کوئی یہ پوچھے کہ ان مختلف کائناتوں میں سے کون سی کائنات
اصلی ہے یا اصل سے قریب تر ہے تو اس کا کون جواب دے سکتا ہے۔ زیادہ
قرین صواب جواب یہ ہوگا کہ سب اصلی ہیں اور کوئی بھی اصلی نہیں۔ ہمارے
روزمرہ کے تجربے میں بھی جو امور آتے ہیں اُن کے عادی ہو جانے کی وجہ
سے ہم کو اُن پر کوئی حیرت نہیں ہوتی اور اضافیت کا شبہ دل میں پیدا
نہیں ہوتا۔ ایک نازکی کی نسبت حواس سے پوچھو تو آنکھ کہتی ہے کہ یہ زرد
ہے، قوت ذائقہ کہتی ہے کہ یہ میٹھی یا ترش ہے، قوت شناس کہتی ہے کہ یہ خوش بو دار
ہے۔ ان میں سے ہر معنویات دوسری سے بالکل بے تعلق ہے، آنکھ آواز سے
نا آشنا اور کان بصارت سے بیگانہ، اس پر بھی ہم شرمزک کو ایک مستقل
حقیقت سمجھتے ہیں۔ کوئی کچھ نہیں بتا سکتا کہ نازکی اصل میں کیا ہے۔ آنکھ نے
کچھ کہہ دیا اور ناک نے کچھ اور زبان نے کچھ۔ اور مختلف زبانوں اور

ناکوں اور آنکھوں نے مختلف شہا دیں ہیں، اس پر بھی ہم اپنا آپ کو اس
دھوکے میں رکھتے ہیں کہ ہم کو نہ زندگی کا ہمہ مشق حاصل ہو اور اس کو تسلیم
کر لے پر آمادہ نہیں ہوتے کہ ہم کو خوشحالی کا نہ سمجھیں۔ یہ نہ ہو سکتا ہے۔ اگر
ہمارے پاس پانچ کی بجائے پانچ سو سو بھی ہوں تو بھی وہ ہم کو حقیقتِ مطلقہ
سے واقف نہیں کر سکتے۔

ملاقاتِ اشیا کی نسبت خود یکساں ہی فرد کی اسے کس قدر بدلتی
رہتی ہے۔ تندرستی اور بیماری، سترت اور غم، گرمی و سردی، راحت اور
تکلیف میں ایک ہی چیز کی نسبت کتنی راہیں بدلتی رہتی ہیں۔ حسن و شباب
کی نسبت بچے کی اور غمزدگی کی اور درختوں کی اور غمزدہ اور
مالوس انسان کو باد بہاری بھی بڑی معلوم ہوتی ہے بقول الشاعر

نہ چھڑے بہت باد بہاری راہ لگ اپنی

تجھے اٹھکینیاں سوچتی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

اب کس سے پوچھیں کہ ان امور کی اصلی کیفیت کیا ہے۔ جس سہتی کے احساس
میں زرا اندر اسی باتوں میں اس قدر تغیر ہوتا ہے جو اس کے حقیقت آشنا
ہونے کا وغویں ہم کو کس قدر بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔

محسوسات سے بہت کر اخلاقی تسورات اور خیر و شر کے معیارات
کو لیجیے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ جھگڑاتی مدت تک نہیں رہت سکت مختلف قوتوں
کے رسوم و رواج میں کس قدر فرق ہے، تعلیم و راجوں و مذہب اور روایات
نے ہر گروہ کو لگ ساچے میں ڈھال رکھا ہے اور مع

کس نگوید کہ دو رخ من ترش است

ہر ایک کا دین الگ اور ہر ایک کا قبلہ الگ۔ ایک مذہب کا ولی

دوسرے مذہب کا شیطان، ایک کے ملائکہ دوسرے کے اصنام و افلام۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عین نیکی قرار دیتا ہی دوسرا اس کو عین بدی سمجھتا ہی۔ جہنم پیشہ، قوام نے اپنے جرائم کی دیوایاں اور دیوتا بنائے ہیں، مٹھنوں کے باں مکمل و غارت کا عبادت میں شمار تھا۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عدل کہتا ہی دوسرا اسے ظلم سمجھتا ہی بعض قوموں میں بہنوں، ورہیوں سے، بھی شادی بائز تھی، دوسری قوموں میں اگر کوئی ایسی حرکت کرے تو اس سے زیادہ کوئی خلیفہ مخلوق شمار نہ ہو۔ پاسکل کہتا ہی: کوئی عدل یا ظلم دیا نہیں جس کا رنگ آب و ہوا کے ساتھ بدل نہ جائے۔ نواں ابلد اور مرض ابلد کے ساتھ آئین و قوانین بدل جاتے ہیں خطہ ستوا کے ادھر کی صداقت امد ہی اور ادھر کی صداقت اور۔ مرد و ایام نے بھی نیکیوں کو بریاں و برائیوں کو نیکیاں بنا دیا۔ کوئی پہاڑ یا دریا ایک قدم کے عدل کی سرحد بن جاتا ہی۔ سرحد کے ادھر ایک چیز صداقت ہی اور سرحد کے ادھر صداقت نہ۔ ان اختلافات کو جانچنے کے لیے کسوی کہاں سے لیں۔

مشککین نے سداں پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا ہی کہ ہر استدلال میں نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہی۔ اگر مقدمات صحیح ہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا لیکن کسی مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس کو۔ سرے مقدمات کا نتیجہ ثابت کرنا ہوگا ورنہ پھر ان مقدمات کا ثبوت دیکر ہوگا۔ یہاں تک کہ ہم اہل مقدمات پر پہنچ جائیں گے جن کو بدی ہی سمجھ کر بے استدلال صحیح تسلیم کرنا ہوگا۔ مشککین کہتے ہیں کہ کوئی صداقت بدی نہیں اگر آخری فیصلہ جو اس پر آن کر پھر سے تو جو اس کی بے اعتباری تو ظاہر و باہر ہی اگر وہ انسان کے جہان کو معیار قرار دیں تو یہ اجماع نہ کبھی کسی بات پر

ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ اجماع موافق تو درویش بعد ثبوت نہیں ہو سکتا۔ نوع انسان عدد یوں سمجھتی ہے کہ یہ بدیسی حقیقت ہے کہ سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے اور زمین ساکن ہے اس کے بعد نئی معلومات اور مفروضات نے جو اس کو غلط کر دیا۔ لیکن جو کچھ سب سمجھتے ہیں اس کا کیا اعتبار ہے۔ نظریہ ثابت و یوں نے اب یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ کوپرنیکس اور نیوٹن کی کائنات کا کہیں وجود نہیں اور جس کو وہ مستقل فطرت سمجھتے تھے وہ فقط ان کے ذہن میں موجود تھی۔

اب ہم پھر ان متشککین کی طرف واپس آتے ہیں جو افلاطون کی اکاڈمی میں پیدا ہوئے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ حیرت فلسفہ کی ماں ہے۔ حیرت کا تشکیک سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ سقراط کے مکالمات میں تشکیک ہی ہر بحث و تحقیق کا نقطہ آغاز ہوتی ہے اور بعض اوقات طویل بحث کے آخر تک سقراط مسئلے کو متعلق ہی رکھتا ہے۔ بعد میں اکاڈمی کے فلسفہ گر تشکیک کی طرف واپس آئے تو ایک لحاظ سے یہ سقراطی انداز کی طرف ایک رجعت تھی۔ سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔

۵ جانا تو یہ جانا کہ نہ جانتا کچھ بھی

معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہو

سقراط سے یہ سول کیا گیا کہ یہ کیا سمجھتا ہے کہ ڈلفی کی کاہنہ کہتی ہے کہ تم اٹینیا میں سب سے زیادہ عقل مند ہو اور تم کہتے ہو کہ میں کچھ نہیں جانتا، سقراط نے کہا کہ وہ بھی سچی ہے اور میں بھی سچا ہوں، جہاں ہم سب ہیں لیکن تم جب مرکب میں مبتلا ہو تم کو اپنی جہالت کا بھی علم نہیں میں عالم ہوں مگر اپنی جہالت کا عالم۔ لیکن سقراط بعد ثبوت کے تحقیق وجود کا

منکر نہ تھا اور نہ اس کی طلب سے مایوس تھا۔ سقراط کی تشکیک صداقت کی تلاش کا ایک ذریعہ تھا۔ اس کے ذریعے سے وہ خود بھی مشقِ تفکر کرتا تھا اور دوسروں کو بھی سوچنے کی عادت ڈالتا تھا، لیکن کم زور طبائع ٹھک کر رستے ہی کو منزل بنالیتی ہیں۔ وہ خود تو ظلماتِ تشکیک کو عبور کر کے آبِ حیات تک پہنچ گیا لیکن جب سقراط اور افلاطون کی قسم کے بلند نفس لوگ نہ رہے تو یہ اصول تو باقی رہ گیا کہ کسی دعوے کو بے دلیل قبول نہ کیا جائے لیکن یقین کے اعلیٰ منازل تک پہنچانے والی بصیرت نہ رہی۔ کھاڈمی میں تشکیک کا زور روایتوں کی مخالفت میں ہوا جو ادعائی عقائد رکھتے تھے، افلاطون کے پیروان کو جھٹلانا چاہتے تھے۔ ان کی تشکیک رفتہ رفتہ اہیات سے گزر کر اخلاقیات میں بھی سرایت کر گئی۔ افلاطونی فلسفے میں خدا کا تصور بہت واضح و معین نہیں تھا۔ لیکن روایتوں نے خدا کو شخصی اور غیر شخصی مادی اور روحی، عقل و ارادہ سب کچھ تصور کر لیا تھا۔ اس قسم کا عقیدہ عام نہ ہی زندگی میں تو کام آتا ہی لیکن جب اس کی عقلی تحلیل کی جائے۔ نقصات اس میں دستِ گریباں نظر آتے ہیں۔ افلاطونی کاریں ڈیزنے سوفسطائی انداز سے روایتوں کے عقیدہ خدا کی دھجیاں بچیرنی شروع کیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا خدا روح کائنات ہے۔ روح میں احساسِ پذیرہ اور تاثیرِ پذیرہ کی صفت ہوتی ہے، تاثر سے تغیر ہوتا ہے لہذا ان کا خدا تغیرِ پذیرہ ہے، اور جو کچھ تغیرِ پذیرہ ہے وہ دستِ بردِ فنا سے آزاد نہیں ہو سکتا، ایسی ہستی قدیم نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات خدا کا جسم ہے تو کائنات کی تغیرِ پذیرہ خدا کو کیسے لان کماکان چھوڑ دے گی۔ اسی طرح خدا یا محدود ہی نہ محدود، اگر محدود ہو تو وہ کائنات کا ایک جز ہو کر کل نہیں اور کل نہیں تو وہ کامل و مکمل بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر محدود ہی تو اس میں

تغیر اور احساس نہیں ہو سکتا۔ زندگی کی کسی صفت کا اس پر انداز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سوچو کہ خدا میں ترقی ہو یا نہیں۔ اگر وہ نیک ہو تو پابند خیر ہو اس کا ارادہ آزاد نہیں۔ اگر وہ جو چاہتا ہے نہیں کر سکتا تو یک لخت ٹاٹے مجبور ہو۔ دوسری طرف اگر خدا نیک نہیں ہو تو انسان سے بھی ادنیٰ درجے کی ہستی ہو۔ لہذا خدا کا تصور ہر انداز میں متناقض ہے۔

علمی تحریک

فلسفے کا جب بُرا حال ہو رہا تھا تو علوم برابر ترقی کر رہے تھے۔ تجربی علوم میں تو کوئی خاص ترقی نہ ہوئی لیکن بنیادی علوم کا تعلق ریاضیات سے تھا ان کو بہت فروغ ہوا۔ ریاضیات اور طبیعیات کا تشکیک کی یاد سموم سے بچ گئی۔ تشکیک کا حملہ ریاضیات پر آ کر ٹک جا رہا ہے۔ دو اور دو ہر حالت میں برابر ہی ہوتے ہیں اور ہر مثلث کے تین زاویے ۱۸۰ درجے کے برابر ہی رہتے ہیں۔ فضا غوری روایات کے خلاف ہی ہے۔ موجود تھیں، تیسری صدی قبل مسیح میں ریش میدیش اور بعض دیگر مل نے ان باتوں کو ترقی دی اور پرنکیس کے فن ریشی کے بہت مسائل نظریات پیش کیے جن کو دنیا سے قدیم قبول کرنے کے لیے بھی تیار نہ تھے۔

دوسری طرف مصر کی سرزمین پر اسکندریہ فتح نے اپنے نام کا جو اثر بسایا تھا وہ قدیم دنیا کے تمام علوم و فنون کا مرکز بن گیا۔ وہاں جس قدر تجارت کو فروغ ہوا اس سے بڑھ کر علوم و فنون کا چرچا رہا۔ اسکندریہ عظیم

کہ دور سلطنت بن گئی۔ افلاطون اور ارسطو کے علوم کے وارث اب اٹینیا میں نہیں بلکہ اسکندریہ میں ملتے تھے۔ اٹینیا نے سفر ایا کو نہ ہر پڑا اور ارسطو کو ہلاک دینا کیا۔ علم اور فلسفہ ہجرت کر کے مصر کی سرزمین پر آگیا جو یونان کے غرور سے پہلے بھی غار کا لہجہ و ماویٰ تھی۔ یہاں پر تمام سامان تحقیق بھی جمع ہو گیا اور محقق بھی کثرت سے پیدا ہوئے۔ نہ صرف بحیرہ روم کے گرد گرد کی قوام بلکہ دور دور مشرق اور مغرب سے طالبان علم ہزاروں کی تعداد میں یہاں جمع ہوتے تھے۔ سرکاری طور پر سب کے رہنے اور کھانے کا تمام تھا تعلیم مفت تھی اور عام تھی۔ ماہرین نباتات کے لیے دنیا پرستین اور پودے جمع کر کے ایک وسیع باغ لگایا گیا تھا۔ اسی طرح ایک بڑا وسیع جانور خانہ تھا جہاں دور دور سے سلطنت کی طرف سے جانور اکٹھے کیے گئے تھے۔ ایک بڑی عمارت علم تشریح کے لیے تھی جہاں شاؤں اور جانوروں کی ہڈیوں کا گہرا اور نقابن مطالعہ ہوتا تھا ہیئت و انوں کے لیے ایک رصدگاہ تھی۔ مورخوں، فلسفیوں اور ماہرین ایسا سائنس کے لیے سب سے بڑے کتابوں کا ایک کتب خانہ تھا جو عیسائیت کے غلبے کے بعد سوخت کر دیا گیا، اسلام کے آغاز سے بہت پہلے سے اس مکان میں و نشان ہی باقی نہیں تھا۔ زمانہ مال کے مہلک ترین غریبی مصنفوں نے اس کی تباہی کا، مزہ میں ذوق پر لگا دیا اور ایک قسطنطنیہ ایسا جس کا ثبوت کسی تاریخ سے نہیں ملتا کہ حضرت عمرؓ نے فتح مصر کے وقت کہہ کر تمام علوم کی کتابیں یا قرآن کے متعلق جو سکتی ہیں یا اس کے نفی سلف اگر متعلق ہیں تو قرآن کے بعد سب دن کی ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مخالف ہیں تو بھی موافق ہیں۔ اس امر کا کسی اسلامی تاریخ میں اشارہ ملک نہیں ملتا

اور نہ اس زمانے کے کسی غیر اسلامی مؤرخ کے ہاں یہ قسمت ہو۔
اس مرکز علم میں ریاضی اور ہیئت کے متعلق خاص طور پر بڑا کام
ہوا۔ یہیں اقلیدس نے اپنی جیومیٹری مرتب کی اور علم مناظر و مرئیات
کی۔ اپودونیس نے مخروطی ترشوں پر رسالہ لکھا۔ یہیں آپارکس نے انحداب
احتمالین دریافت کیا۔ یہیں بطلموس نے الجسٹھی بھی جو مشرق اور مغرب میں
عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں کوپرنیکس کی ہیئت سے پہلے تک مستند
ہوتی رہی۔ بطلموس کا جغرافیہ بھی چودہ صدیوں تک مشرق و مغرب میں
مستند رہا۔

ادبیات و فنون لطیفہ کو بھی ائمہ دین میں بہت فروغ حاصل ہوا۔ ثانی
اس نیاں، عروض، صرف و نحو اور تنقید سب متشکل علوم بن گئے۔ بنی اسرائیل
کے صحیفوں در بعض دیگر شرقی کتابوں کے ترجمے یونانی زبان میں کیے گئے۔
بدھ مت کے لوگ بھی یہاں تک پہنچتے تھے، اپر کو علم اور فلسفہ سیکھتے تھے
اور اپنا مذہب سکھاتے تھے۔ پیردین بدھ در گہر اور یہود، توید پسند
اور دیگر پرست ایک دوسرے سے کراتے تھے۔ ایسا حدت میں کسی کا
عقیدہ بھی اپنی حالت پر نہیں رہ سکتا۔ عقائد میں متزاج و اختلاف ہو جاوے
لیکن تشکیک نے تحریکی کام کے مزوہ کچھ تعمیری کام بھی کیا۔ ممکن مذہب
کے عقائد کی بنیادیں متزلزل ہو جانے کے بعد یہ خیال اہل علم میں راسخ
ہو گیا کہ بنیاتی اور دینی عقائد کی صداقت کسی ایک مذہب کا انوار نہیں
ہو توگوں کی توجہ اس کی طرف بھی مبذول ہوئی کہ ان دینیوں میں یوں اور
ردیوں کی تعلیم میں بہت سی باتیں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں۔ چنگیز
پسند لوگ آبا و اجداد کے دینوں سے بہت پٹے کٹے کسی مذہب کی

ایسی گرفت نہیں تھی جو خیالات اور عقائد کے دائرے کو خاص حدود کے اندر محدود کر دے۔ اہیوریت اور روایت کی کشمکش نے اخلاقی اصول کی جڑیں بھی کھوکھلی کر دی تھیں۔ پہلے مقدونیہ کے اقتدار اور اس کے بعد رومنہ الکبریٰ کی شاہنہی نے قومی خصوصیات اور تعصبات بہت کچھ مٹا دیے تھے جس طرح تمام قومیں روما کی سلطنت میں ایک نظام کے ماتحت آگئی تھیں اسی طرح تمام مذاہب اور فلسفے بھی مل جل کر ایک ہو گئے تھے ان میں سے فقط اہیور کے پیرو اپنے آپ کو الگ ٹھلگ رکھتے تھے۔ اہل روما کا مزاج عملی تھا۔ مابعد الطبیعیاتی پرواز اور منطقی مؤشگافی سے وہ گریز کرتے تھے۔ وہ عقائد کے جھگڑوں کو بھی عملی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ ہندستان کی حکم راں انگریزی قوم کا مزاج بھی اہل روما سے بہت کچھ مماثل ہے۔ اس قوم کے فلسفے اور سیاست پر بھی عملی رنگ غالب ہے۔ یہاں مذہبی جھگڑے انگریزوں کی عدالتوں میں آتے ہیں تو وہ سکت عملی سے اس کا کچھ نہ کچھ فیصلہ کر دیتے ہیں بغیر اس کے کہ وہ خود کسی خاص عقیدے سے متفق ہوں۔ کہتے ہیں کہ ایک رومی حکم راں گیلیوس نے اثنیائی فلاسفہ کو دعوت دی کہ تم اپنے جھگڑوں کو ختم کرنے کی کوشش کرو اور اساسی باتوں کی نسبت کوئی سمجھوتا کرو، میں اس سمجھوتے میں حکم کے طور پر اپنی خدمات پیش کرتا ہوں۔ اس کو کیا معلوم کہ یہ جھگڑے پنچایت سے نہیں چکائے جاسکتے۔

یکے از کفر می لافد و گر طامات می باند

بیا کیں داویہا را بہ پیش داوہ اندازیم

اسکندر یہ میں ایک طرف تو مغرب کے مذاہب اور اس کے فلسفوں

میں آمیزش شروع ہوئی اور دوسری طرف تاریخ میں پہلی مرتبہ مشرقی

ادیان سے بھی ان فلسفیانہ عقائد کی تکرار ہوئی۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اسکندریہ میں بدھ مذہب والے بھی موجود تھے۔ ہندوستانی فلسفوں کا تمام سرمایہ بدھ مذہب کے سامنوں کے پاس موجود تھا جس میں سے وہ کسی حقے کے موافق تھے اور کسی حقے کے مخالف۔ تاہم جہاں کہیں وہ پہنچتے تھے اس سرمایہ انکار کو ساتھ لے جاتے تھے۔ مشرق میں مذہب اور فلسفے کا گہوارہ دو ملک تھے ایک ہندستان اور دوسرا فلسطین۔ بنی اسرائیل کے متبعین کردہ عقائد میں فلسفے کی آمیزش نہ تھی لیکن ہر مذہب کے اندر ایک نظریہ حیات مشتمل ہوتا ہے جس کو حکیمانہ مزاج کے پیرو فلسفہ بنا دیتے ہیں۔ ہندستان میں مذہب اور فلسفہ ایک ہی چیز کے دو رخ تھے۔ غرض یہ کہ مشرق کے مذاہب اور ان سے وابستہ تمام فلسفہ بھی اسکندریہ کے عالم گیر اختلاط انکار میں شامل تھا۔ اسکندریہ کی آبادی میں یہودیوں کی اتنی خاصی آبادی تھی اور ان کو بڑا اثر و رسوخ حاصل تھا۔ یہاں کے یہودی اپنے اہل وطن کے مقابلے میں زیادہ آزاد خیال ہو چکے تھے، انہوں نے اپنے صحیفوں کا یونانی زبان میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد ایک ایسا طریقہ بکثرت پیدا ہوا جس میں حکمت یونانی اور بنی اسرائیل کی تعلیم آسمانی اور حکمت ایمانی کی ایسی آمیزش تھی کہ دونوں کے عناصر کو الگ الگ کرنا دشوار ہو گیا تھا۔ دوسری صدی قبل مسیح میں جب اسکندریہ کا اثر زائل ہونے لگا اور اکثر یونانی اساتذہ وہاں سے چل دیے تو یونانی اسرائیلی انکار کو وہاں بڑی قوت حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں یہودیوں نے ایک عظیم الشان عالم پیدا کیا جس کا نام فالو ہے۔ یہ ایک طرف یونانی علوم و فنون کا عالم تھا اور دوسری طرف اپنے صحیفوں میں بھی تبصرہ رکھتا تھا اس نے انبیاء سے بنی اسرائیل کی تعلیم کو یونانی حکما کے عقائد

کے ساتھ بلا دیا۔ اور اپنے مذہب کی تمام چیزوں کی معنوی تفسیر رڈالی۔ اسی قسم کا کام بعد میں عیسائی علما اور مفسرین دھما نے بھی کیا اور مسلمانوں کے اندر۔ یونانی علوم کے رائج ہونے کے بعد مسلمانوں نے بھی کیا۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا پس منظر ایک ہی ہے اس لیے مذہب اور حکمت کی آمیزش میں ان تینوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ فائلو نے کوشش کی کہ یہ ثابت کر دے کہ حکیم افلاطون کی تعلیم اور حضرت موسیٰ کی تعلیم اساسی طور پر ایک ہی ہے صرف طرز بیان کا فرق ہے۔

چونکہ اقوام کے اختلاف مزاج سے پیدا

ہوتا ہے۔ اصل یہودیت، اصل عیسائیت اور اصل اسلام کا خدا بندوں سے قریب رہتا ہے، ہر وقت اُن کے کاروبار میں دخل تھا اُن کی دعائیں سنتا تھا، اُن سے ناراض ہوتا تھا یا خوش ہوتا تھا، کبھی شانِ جلال دکھاتا تھا اور کبھی شانِ جلال۔ وہ محتاجوں کا داتا تھا اور مظلوموں کا بہارا، اپنے خاص بندوں سے کلام کرتا تھا اور اپنے عام بندوں تک اپنا پیغام پہنچاتا تھا نیکی کی جزا دیتا تھا اور بدی کی سزا، دوسری طرف افلاطون اور ارسطو نے خدا کے تصور کو اتنا لطیف اور اتنا بعید کر دیا تھا کہ وہ کسی فلسفی کے کام آجائے تو آجائے عام انسانی طبائع کے لیے اس کی دراز ہو رہی ہوتی ہوئے نہ ہونے کے برابر تھی۔ عابد اور عامل شخص خدا کو انسانی صفات پر قیاس کرتا ہے اگرچہ وہ صفات اس میں بدرجہ کمال پائی جاتی ہیں لیکن حکیم اپنی حکمت میں خدا کے تصور کو لطیف کرتا ہوا اُس کو مادی سے عقل و حکم بنادیتا ہے۔ فائلو یہودی بھی تھا اور حکیم بھی۔ اس نے ان دونوں تصویروں کو بلا دیا۔ اُس نے کہا کہ حضرت موسیٰ کا

خدا بھی حقیقت میں افلاکوں و رستوں کا، وراہی خدا ہی ہو لیکن دنیا میں جو کچھ ہوتا
 ہو وہ براہ راست خدا کی حق سے سرزد نہیں ہوتا۔ خدا مادہ اور حرکت سے
 متوشت نہیں ہو سکتا۔ اس کا نہی بل تصور کس لان کماکان موجود رہتا ہے۔
 خدا اور اشیا و امور کے درمیان بہت سے واسطے ہیں ملائکہ جو ملکوت
 علیہ میں یا مثل نموداری ہیں زندگی کے مختلف شعبوں میں کار فرما ہوتے
 ہیں۔ کہ گویا دیوتا یا۔ باب فراع ہیں۔ آخر میں ان کا مصدر قوت و منبع وجود
 بھی خدا ہی ہو لیکن وہ خدا کی ذات کے جز نہیں وہ عالم ذات نہیں بلکہ
 عالم صفات سے خلق رکھتے ہیں۔ خدا کی ذات میں سے پہلے خلق کمال اور
 نشتر کمال کا صدور ہوتا ہے جس سے کائنات کی تکوین و تنظیم ہوتی ہے۔ کائنات میں
 فلسفی کے لیے ہر طرف تاویل کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ ناموس نے
 مذہبی بیانات کو تشبیہ و تمثیل قرار دے کر سب حق خدا کی معنوی حقیقت
 کو یونانی حکمت کا ہم رنگ بنا دیا۔ اس کا سبب انہوں نے عقل اور تشبہ کی عظمت
 ہی اس کا مستندہ تھا کہ وہی میں اور عقل کے مساوات میں من قس نہیں ہو سکتی
 جہاں من قس محسوس ہوتا ہے اس کو معنوی تاویل سے رفع کر دینا چاہیے۔
 ایک طرف یہودیت نے اپنی صورت کو بنا سنا کر اس طرف قبول
 قبول کر لیا تھا اور دوسری طرف دین مسیح پیدا ہو چکا تھا، تعلیم یافتہ لوگ
 توحید کی طرف پہلے سے ہی مائل ہو رہے تھے۔ مشریت دور وراثت
 دونوں نے توحید کو اپنے اپنے رنگ میں پیش کیا تھا، اس کا امکان
 پیدا ہو گیا ہو گا کہ یونانی حکمت کے رنگ میں اسرائیلی مذہب کو خاص طور
 میں تہوہیت و سل زوج کے۔ ان پڑھوں غریبوں مشوموں اور کتبول
 کے لیے مسیحیت نے تسکین کا سامان پیدا کر دیا تھا جب بنی اسرائیل کے

یہ دونوں مذاہب مل کر سوسائٹی کے تمام طبقوں کو اپنی طرف کھینچنے لگے تو قدیم حکمت اور قدیم مذاہب نے بھی ایک سنبھالا لیا اور زبردست کوشش کی کہ ان مذاہب کا مقابلہ کریں۔ انھوں نے فیتا غورس اور سقراط اور افلاطون اور ارسطو کے عقیدہ خدا کو اُجاگر کرنا شروع کیا اور عیسائیوں اور یہودیوں کے خدا کے مقابلے میں اس کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ دیوتاؤں کے عقیدے میں پھر اس طرح جان ڈالی کہ خدا تو ایک ہی ہے اور ہستی باری تعالیٰ میں کسی کو شرکت حاصل نہیں۔ لیکن دیوتاؤں کے مظاہر ہیں، ان کی کثرت سے خدا کی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہودیوں اور عیسائیوں سے کہا کہ اگر تم ہمارے اساطین حکما کو اپنے انبیا کا ہم مرتبہ تسلیم کرو تو ہمارے تمہارے مذاہب میں کوئی اساسی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہودی اور عیسائی کہتے تھے کہ حکما کے اندر بکھری ہوئی صداقتیں ملتی ہیں لیکن وہ خالص اور کامل نہیں اور دوسرے اس کا بھی احتمال ہے کہ افلاطون نے سماعت انبیا سے اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔

عقل اور نقل کی پیکار میں ایک اور عجیب نتیجہ نکلا۔ اب تک تو یہ چلا آتا تھا کہ حکمت میں آزادانہ استدلال کیا جاتا ہے اور مذاہب میں سند پیش کی جاتی ہے لیکن جب یہودیوں اور عیسائیوں نے سند پر ہی اپنا دار و مدار رکھا تو اس کا رد عمل فلسفیوں پر یہ ہوا کہ وہ موسیٰ کے مقابلے میں افلاطون اور ارسطو کو اسی طرح سند قرار دینے لگے۔ دونوں طرف سے سند طلب کی جاتی تھی اسی دور میں فلاسفہ نے افلاطون اور ارسطو کی سطر سطر کا مطالعہ شروع کیا اور ان کے اندر بھی اپنے مخالفوں کی سی سند پرستی اور لفظ پرستی پیدا ہو گئی جس سے تدبیر اور تفکر کی غرض ہی فوت ہو جاتی ہے۔

جو جذبات اور عقائد صحیفوں کے ساتھ وابستہ تھے وہ حکما کی کتابوں کے ساتھ وابستہ ہو گئے گویا کہ یہ بھی فوق الفطرت اور فوق العقل وحی کا نتیجہ ہیں۔ گویا اب فلسفیوں میں بھی سُفسترا اور مُحدث پیدا ہونے لگے۔ اس بحث میں دونوں طرف بہت سے دوغے تصورات پیدا ہو گئے۔ اس زمانے میں سب سے اہم اور سب سے زیادہ شان دار اور قابلِ قدر کوشش وہ ہے جو فلاطینوس نے کی کہ دس صدیوں کی حکمت اندوزی کے پھوڑے سے ایک مکمل نظمِ فکر مرتب کرے اور خدا، کائنات اور انسانی رُوح کی نسبت عقائد اور دلائل کی ایک سرِ بنڈک تعمیر کھڑی کرے۔

فلاطینوس

[سکڑہ - سکڑہ عیسوی]

فلاطینوس نو فلاطونیت کا سب سے بڑا امام ہے۔ وہ مصر میں شہر لاگوپولس میں پیدا ہوا۔ اس کے والدین رومی تھے۔ اسکندریہ میں وہ عرصہ دراز تک امونیس ساکاس کے درسوں میں شریک رہا جو فلاطونیت کا پہلا معلم شمار ہوتا ہے۔ گورڈین سوم نے جب ایران پر چڑھائی کی تو وہ بھی لشکر کے ساتھ ہولیا تاکہ ایران میں ایرانی اور ہندی فلسفوں کے مطالعہ کرنے کا موقع ملے۔ یوگ اور ویدانت کے اہم عناصر جو اس کی تعلیم میں ملتے ہیں بہت کم ہیں کہ اس نے وہیں سے حاصل کیے ہوں۔ اس کا کوئی یقینی تاریخی ثبوت تو نہیں ملتا لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ ایران سے ہندستان کی سرحد تک بھی آیا ہو جہاں اس نے بدھوں اور ویدانتیوں سے براہِ راست تعلیم حاصل

کی ہو۔ ان فلسفوں میں اور فلاطینوس کی تعلیم میں ایسی گہری مشابہت ہو کہ ایسے دو مماثل فلسفوں کا دور دراز دو مختلف قوموں کے اندر آزادانہ طور پر پیدا ہونا قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ گورڈین کے قتل ہونے کے بعد وہ انطاکیہ میں کچھ عرصہ ٹھہرا اور وہاں سے روما چلا آیا جہاں وہ آخر تک درس دیتا رہا۔ اس کے شاگردوں میں بعض بڑے نامور لوگ گزرے ہیں۔ سب سے زیادہ شہور فارزیوس ہی جس نے اس کی تعلیم کو مدون کیا۔ پچاس برس کی عمر تک فلاطینوس نے کچھ نہیں لکھا کہتے ہیں کہ اس کے استاد امونیس ساکاس نے اس سے وعدہ لیا تھا کہ اس تعلیم کو سپردِ قلم نہ کرنا فقط زبانی درس دینا اور اس کو سینہ بہ سینہ ہی چلنے دینا یہ علم سینوں میں بہتر رہے گا، سفینوں میں آکر خراب ہو جائے گا۔ وہ پچاس سال کی عمر تک اس وعدے کا پابند رہا لیکن جب اس نے دیکھا کہ اُس کے دوسرے ہم سبقوں، امونیس کے شاگردوں، ہیریٹیوس اور آئجن نے اس وعدے کی پابندی نہیں کی تو اُس نے بھی تصنیف شروع کر دی اور آخر عمر تک پچاس کے قریب رسالے لکھ ڈالے۔ یہ عجیب بات ہو کہ دنیا کے اکثر اکابر پیشوایانِ اخلاق و دین خود کچھ لکھنے کے قائل نہیں تھے، خوش قسمتی تھی کہ دوسرے لکھنے والے اُن کو مل گئے ورنہ معلوم نہیں کہ اُن کی تعلیم کہاں تک سینہ بہ سینہ درست حالت میں منتقل ہو سکتی۔ سقراط نے اپنے ہاتھ سے ایک حرف نہیں لکھا لیکن اس کو افلاطون جیسا لکھنے والا مل گیا جس نے استاد کی گفتگو کو زمرہ جاوید کر دیا۔ اسی طرح شمس تبریک کو مولانا روم مل گئے۔

فلاطینوس کے شاگردوں میں ہر قسم کے لوگ تھے، اس نے روما کو اسکندریہ کے مقابلے کا ایک علمی مرکز بنا دیا اس کے شاگردوں میں طبیب

بھی تھے اور خطیب بھی، شاعر بھی تھے اور دیب بھی، سلطنتِ روما کے شیر
بھی اور شاہِ بصر بھی، یہاں تک کہ شہنشاہ اور اس کی ملکہ بھی اس کے درسوں
میں شریک ہوتے تھے۔ یہ درس گاہ پیچانی فلسفہ اور سائنس اور ادبیات سب
کا موجد و مادی بن گئی۔ فارفریوس نے فلاطینوس کے تمام درسوں خصلوں اور
تصنیفوں کو مدون کیا اور نو ذریعوں کو ایک ایک کتاب میں یکجا کیا، اس
طرح کی چھ کتابوں میں جنہیں اینیا ڈ کہتے ہیں اس کی تمام تصانیف مرتب
ہو گئیں۔

فلاطینوس کا فلسفہ فلسفہٴ تصوف ہے، ایک طرف وہ ہندی فلسفہ
وحدت وجود کے ہم رنگ ہے جسے دیانت کہتے ہیں اور دوسری طرف
عیسوی اور اسلامی تصوف میں مخصوص عیسوی اور اسلامی عناصر کو چھوڑ
کر باقی جو اساسی تعلیم ہے اس کی اصطلاحیں اور اس کا طرزِ بیان بہت کچھ
فلاطینوس سے اخذ کردہ ہے یہاں تک کہ بعض مورخوں نے فلاطینوس کی
تعلیم کو تمام اسلامی اور عیسوی تصوفوں کا ماخذ قرار دیا ہے۔ ابن عربی اور
جمال الدین رومی کے تصوف میں جو بنیادی تصورات ہیں وہ فلاطینوس
کی تعلیم میں بڑی وضاحت کے ساتھ ملتے ہیں اگرچہ زمانہ قوم تہذیب اور
مذہب کے امتیازات نے جا بجا نیا رنگ پیدا کر دیا ہے۔

فلاطینوس کی تعلیم اشراقی وحدت وجود کی تعلیم ہے۔ ہستی مطلق واحد
ہے اور لامحدود ہے۔ وہی تمام زندگی اور ہستی کا سرچشمہ ہے اس کے سوا
کچھ موجود نہیں اور کوئی علت موثر فی الوجود نہیں۔ اس کو خیر مطلق کہہ سکتے
ہیں اگرچہ وہ تمام اخلاقی صفات اور تمام خیر و شر سے مادی ہے۔ ہستی
میں جو خیر ہے وہ وہیں سے نکلتی ہے اور وہیں واپس چلی جاتی ہے۔ وہ ہستی مطلق

ہو اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہر صفت موصوف کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کا وجود زمان و مکان حیات و فکر سب کا منبع ہے لیکن سب سے مادر می ہو۔ سب رنگ اسی سے نکلتے ہیں لیکن وہ بے رنگ ہے۔ ہم اپنے تصورات کے مطابق اس کو موجود بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ وجود بھی ہماری عقل اور ادراکات کے بموجب تعینات سے ظہور میں آتا ہے۔ وہ قوت فاعلہ ہے لیکن وہ کسی جوہر کی قوت نہیں، اس کا کوئی محل نہیں۔ یہی کل یوم ہونی شان بھی ہے اور الآن کماکان بھی۔ ہر وقت نئے منظر کا اس سے صدور ہوتا ہے لیکن خود اس کے اندر نہ حرکت ہوتی ہے نہ تغیر۔ لامحدود اور مسلسل خود افشانی بھی اس کے نور کو کم نہیں کرتی۔ تمام نہریں اسی چشمے سے نکلتی ہیں لیکن چشمے میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ خرچ کرنے سے کمی کا واقع ہونا ایک زمانی و مکانی اور مادی تصور ہے جس کا ہی مطلق پر اطلاق نہیں ہوتا، ہستی میں جو کچھ صادر ہوتا ہے وہ یا براہ راست اسی اخذ سے صادر ہوتا ہے یا بالواسطہ۔ کسی شے یا کسی منظر میں جتنی حقیقت ہے وہ الہی ہے کیوں کہ خدا کے سوا کچھ موجود نہیں۔ خدا سے مادہ محض یعنی عدم محض تک ایک تدریجی تنزل پایا جاتا ہے۔ جس منظر کو مصدر وجود سے جتنا قرب حاصل ہے اتنی ہی الوہیت اس کے اندر ہے لیکن الوہیت کی کمی بیشی منظر کی نسبت سے ہے خدا کی نسبت سے نہیں۔ اگر اس کو ایک آفتاب کی طرح قیاس کر لیا جائے تو جو چیز اس سے جتنی قریب ہے اتنی ہی منور ہے ہستیاں مختلف واسطوں سے جیسے جیسے دُور ہوتی جاتی ہیں ویسے ویسے ان میں الوہیت کے انوار کم ہوتے جاتے ہیں۔ یا اس کی مثال ایسی ہے جیسے ساکن جمیل میں کوئی شخص اس کی سطح کے وسط پر ایک پتھر پھینکے۔

مقام اقتاد کے گرد دائرے بننے شروع ہو جاتے ہیں اور یہ دائرے دُور تک پھیلتے جاتے اور وسیع ہوتے جاتے ہیں لیکن ساتھ ہی یکے بھی ہوتے جاتے ہیں، تمام دائروں کا مرکز ایک ہی ہوتا ہے لیکن دُور کے دائرے میں متوجہ کی وہ کیفیت نہیں ہوتی جو قریب کے دائرے میں ہوتی۔ ہر منظر اور مرکز وجود کے درمیان کئی واسطے ہوتے ہیں سب کے سب اصل سے فیض یاب ہیں لیکن دُور کی چیز کو وہ فیض کئی واسطوں میں سے گزر کر ملت ہے اس لیے اس میں بہت کچھ کمی ہو جاتی ہے۔ چونکہ تمام ہستیاں ایک ہی اصل سے مشتق ہیں اس لیے ہر ہستی میں دُوری کے باوجود اس اصل کی طرف میلان موجود رہتا ہے۔

ہر کے کو دُور ماند از اصل خویش
(ردائی) باز جوید روزگار وصل خویش

اس رجعت کے میدان میں ہر چیز پہلے اپنے سے اذیہ واسطے کی طرف راغب ہوتی ہے جو اس کے نزول کا راستہ تھا وہی اس کے عروج کا راستہ بھی ہے۔ اسی نزول و صعود کا نام کائنات ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ اسی ہستی انہی ہی کا آثار چڑھاؤ ہے۔ ہستی مطلق سے تنزل آدلیں میں عقل کل کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ عقل کل ہستی مطلق کی کابل شبیہ ہے اور تمام موجودات کے اصل نمونے اس میں مضمر ہیں، وہ ہستی بھی ہے اور فکر کا نصب العین عالم تصورات بھی۔ لیکن شبیہ کتنی کابل کیوں نہ ہو، آخر شبیہ ہے۔ انسان کے عقل کی معراج یہیں تک ہو سکتی ہے۔

اس عقل کل سے نفس کل صادر ہوتا ہے جو عقل کل کی طرح غیر مادی ہے۔ جس طرح کا عقل کل کو ہستی محض سے ہے اسی طرح کا عقل نفس کل کو

عقل کل سے ہے۔ یہ نفس کل مظاہر عالم اور عقل کل کے درمیان ایک واسطہ اور ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ایک طرف عقل کل سے منور ہے اور دوسری طرف مظاہر کے ساتھ وابستہ ہے۔ عقل کل تو اپنی ماہیت میں ناقابل تقسیم ہے لیکن نفس کل میں دونوں باتیں موجود ہیں کہ وہ عقل کل سے وابستہ رہ کر اپنی وحدت کو برقرار بھی رکھ سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عالم مادی سے رابطہ پیدا کر کے اپنی وحدت کو کثرت میں تبدیل کر دے۔ ایک واحد نفس عالم ہونے کی حیثیت سے وہ عالم عقلی کی وحدت سے وابستہ ہے لیکن اجسام سے وابستہ ہو کر وہ لاتعداد انفرادی ارواح کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے ان ارواح کو اختیار ہے کہ وہ عقل کل کے ماتحت ہو کر چلیں یا محدود اور محسوس مظاہر کی طرف مائل ہو جائیں۔

نفس کل کے منزل میں مظاہر یا مادے کا عالم ظہور میں آتا ہے۔ اگر مادہ نفس کل کو کمال ظہور پذیر ہونے دے تو دنیا کے تمام اجزاء میں توازن اور ہم آہنگی پائی جائے۔ جہاں تک مادے کی کثافتوں میں سے اس کی لطافت چھین کر مکمل سکتی ہے۔ دنیا حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب عالم مظاہر نفس کل اور عقل کل کے ماتحت نہیں رہتا تو اس میں تضاد کی پیکار شروع ہو جاتی ہے۔ ہر چیز اپنے آپ کو الگ اور دوسرے سے متضاد سمجھنے لگتی ہے اور عالم مظاہر عالم کون و فساد بن جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجسام کا محل مادہ ہے جو غلٹ کا محل ہے، جس طرح خدا ایجابی طور پر تمام صفات سے بالاتر ہے اسی طرح مادہ سلبی طور پر تمام صفات سے مُعتر ہے۔ وہ کسی تصور کو قبول کرنا نہیں چاہتا اسی لیے وہ شر محض ہے۔ گویا موجودات میں ہر جگہ ہستی مُطلق کے خیر مُطلق کے ساتھ مادے کا شر

کم و بیش بلا جھلا پایا جاتا ہے۔

انفرادی رذخوں کی جو حائیس ہیں وہ انھوں نے اپنے اختیار سے پیدا کی ہیں، ہر ایک نے وہی خرقہ وجود پہنا ہے جو اُس نے خود اپنی مرضی سے تیار کیا ہے۔ جو ارواح لذات و شہوات کے دام فریب میں آگئیں ان کو مادی اجسام میں اُتار دیا گیا۔ ان میں لذت پرستی نے نفسا نفسی پیدا کر دی ہے اور وہ اپنی اصلیت سے گریز کرتی رہتی ہیں اور جھوٹی آزادی کی تمنا میں ایک جھوٹے وجود کو چھٹی رہتی ہیں۔ لیکن ہر رذخ صاحب اختیار ہستی ہے کسی رذخ کا اختیار بھی کلیتاً سلب نہیں ہوتا اس لیے ہمیشہ یہ امکان باقی رہتا ہے کہ وہ گناہ کا تجربہ کر کے اور تائب ہو کر پھر اپنی اصلیت کی طرف رجوع کرے۔ رذخ جس سیڑھی سے اتر کر اس قعرِ مذلت و خضالت تک پہنچتی ہے اسی سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ خدا کی طرف واپس جاسکتی ہے۔ اس کو اپنی اصلیت پر آنے کے لیے پہلے نیکی اختیار کرنی پڑے گی جس سے اس میں خدا کے ساتھ تعلق پیدا ہونے لگے گا حصول فضیلت کے نین مدارج ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ قانون اور شریعت کی پیروی میں اپنے اعمال میں بدل پیدا کرے اور اپنے اور دوسروں کے حقوق و فرائض کی نگہداشت کرے۔ یہ درجہ حقوق العباد کے پورا کرنے کا ہے اس کے بعد وہ شریعت سے طریقت کی طرف مائل ہو اور تزکیہ نفس کرے جس میں تمام ادنیٰ جذبات اور خواہشات کے خس و خاشاک سے دل کو پاک کرے۔ ان مراحل سے گزر چکنے کے بعد اُس کے اندر صفاتِ الہی کا تحقق ممکن ہو جائے گا۔ شریعت سے صرف ادنیٰ زندگی کی تنظیم ہوتی ہے لیکن خواہشات کو پورا کرنے کا اور من و تو کا جھگڑا اس میں باقی رہتا ہے اسی لیے خالی

قانون کی پیروی سے روح کو عروج حاصل نہیں ہوتا، یہ عروج فقط تزکیہ نفس سے پیدا ہو سکتا ہے جس سے پہلے اپنی ذات کا عرفان اور اس کے بعد خدا کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ تقویٰ اور ریاضت سے انسان پھر ایک روحانی ہستی بن جاتا ہے جو کشاکش سے آزاد اور گناہ کی آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے، لیکن محض گناہ سے پاک ہو جانا نفع کی آخری منزل مقصود نہیں یہ تو وصال الہی کا ایک ذریعہ ہے، اصل مقصد عرفان الہی اور وصال الہی ہے۔ یہ درجہ مراقبہ سے اور عشق الہی سے حاصل ہو سکتا ہے عقل و فکر کی اس درجے تک رسائی نہیں عقل فقط عقل کل کے عالم تک پہنچ سکتی ہے جو عامل صفت اور عالم نکل ہے، عالم ذات نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ فکر ایک قسم کی حرکت ہے اور عالم ذات میں کوئی حرکت نہیں، جب تک نفع اپنے اندر سکوت و سکون کامل پیدا نہ کرے تب تک اس عالم تک اُس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس آخری مقام میں جدوجہد کا کام نہیں ہے، یہاں ترمیم جدوجہد نکل مقصد ہے۔ طریقہ یہ ہے کہ پہلے افراد سے کلیات کی طرف بڑھے اور کثرت میں وحدت تلاش کرے۔ اس کے بعد عنان توجہ کو خارج سے باطن کی طرف موڑتا ہوا عالم عقلی تک صعود کر جائے۔ لیکن ہستی مطلق، ذات احد اس سے ماوریٰ ہے۔ وہ صرف قیاس و گمان و دہم ہی سے بالاتر نہیں بلکہ عقل مطلق سے بھی بالاتر ہے۔ اس کے بعد بے خودی اور سکوت ازل کا مقام ہے جہاں خودی خدا میں فنا ہو جاتی ہے وہاں شاہد و مشہود اور مشاہدے کا امتیاز باقی نہیں رہتا، وہاں ناظر و منظور، عارف و معرُوف میں کوئی فرق نہیں ہوتا، روح دوبارہ اپنے سرچشمہ حیات و بود سے ہم آغوش ہو جاتی ہے، اس آخری کیفیت کے بیان کے لیے نہ محسوسات و محرکات کام آسکتے ہیں اور نہ عقلی تصورات۔ یہ حال قبل و قل سے

ماورئی ہو۔

فلاطینوس کی اس بلند وحدت وجود کی تعلیم کا بھی وہی حشر ہوا جو ہندستان میں ویدانت کی تعلیم کا ہوا۔ اُس کا تصور خدا اتنا بلند تھا کہ ان لوں کی عام حالتوں کے لئے وہ کام نہیں آسکتا تھا۔ اتنا بلند تصوف عام مذہبی جذبات اور اخلاقی زندگی کی پرورش بھی اچھی طرح نہیں کر سکتا۔ اس تعلیم میں مستی مطلق درارا اور اہونے کے باوجود تنزلات اور مظاہر بھی رکھتی ہی۔ نیچے اُتارنے سے مظاہر میں لاکھوں دیوتا پیدا ہو جاتے ہیں۔ خود اجرام فلکیہ بھی دیوتا ہیں۔ مناسبت کی اصنام پرستی، دیوتا پرستی، یہاں تک کہ جادو تک کے جواز کے دلائل اس تعلیم میں سے اخذ کیے گئے۔ سورتی پوجا کے جواز میں اس نے جو کچھ کہا وہ بعد میں عیسائی بت پرستوں کے لیے بھی بہار بن گیا، گو پاپا نے دیوتاؤں کی پرستش کا احیا اس کا مقصد نہیں تھا لیکن جب یہ تعلیم ادنیٰ لوگوں تک پہنچی تو اس سے زیادہ تر قدیم توہمات کی حمایت کا کام لیا گیا۔

فلاطینوس کی تعلیم میں بعض اساسی باتیں ایسی تھیں جو اُس وقت کے ادیان اور فلسفوں میں مشترک عناصر کے طور پر پائی جاتی تھیں نقص ویدی اور گناہ کا احساس بڑی شدت کے ساتھ اس زمانے میں طبائع پر مسلط تھا۔ افلاطون کی تعلیم میں محسوس اور معقول میں جو خلیج حائل تھی اس کو خود افلاطون نے اور اس سے زیادہ ارسطو نے پُر کرنے کی کوشش کی تھی لیکن دُکھ اور گناہ کا احساس مشرقی فلسفوں اور مذہبوں پر بہت غالب تھا اور اس میلان سے فوفاطونیت بھی متاثر ہوئی۔ مادہ اور روح، بدن اور نفس دو متضاد حقائق شمار ہونے لگے جن کی ماہیت الگ الگ تھی اور

جن کے باہن کوئی سمجھتا نہیں ہو سکتا تھا۔ نفس کشی، رہبانیت، دنیا سے فرار اسی تعلیم کی پیداوار ہیں۔ یہ فلسفہ اور اُس کے نتائج بدھ مت اور ویدانت میں بھی موجود تھے۔ ایران میں نیکی اور بدی، خوبی اور خرابی کو یزداں اور اہرمن بنا دیا گیا تھا اور کائنات میں یہ متخاصم قوتیں ہر جگہ پھریں۔ نظریاتی تھیں۔ انسانی جبلتوں اور جذباتوں کا تعلق جسم اور مادے کے ساتھ تھا جس کی اصل ظلمت ہے۔ اس تعلیم میں نجات کا طریقہ جذبات اور خواہشات کی تنظیم نہیں بلکہ اُن کی تیسخ ہے، "حواس کی زندگی کو ترک کرنے پر ہی خالص روحانی زندگی حاصل ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس کی تعلیم کے مطابق ایک طرح سے ہر چیز خدا کا مظہر تھی کیوں کہ جس وجود میں جتنی اصلیت ہے وہ الہی ہوتا ہے، مادہ اور جسم کو وہ حیات الہی سے اتنا دور سمجھتا تھا کہ روح کا اس کے ساتھ رابطہ روح کی تذلیل تھی۔ اس نظریے کے مطابق انسانی تاثرات جذبات اور خواہشات کی کچھ حقیقت نہیں رہتی۔ دنیا کا رنج و غم دھوکا ہے اور اس کی امیدیں بھی دائم فریب میں روحانی زندگی کا اصل مقصود یہ ہے کہ روح اس جال سے نکل جائے۔

ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ فلاطینوس کی تعلیم کو نو فلاطونیت کیوں کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تعلیم میں اگر فلاطونی عناصر ہیں تو اس سے قبل کی تعلیمات کا بھی اس پر اثر ہے اور اس کے بعد کی تعلیمات کا بھی اور مشرقی مذاہب کا بھی حصہ اس میں نمایاں معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا نام رکھنے والوں نے یہ خیال کیا کہ یہ تعلیم افلاطون ہی کے فلسفے کی ایک نئی اور کامل تر شکل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون عناصر اور مظاہر کے عالم کو غیر اصلی اور ظلی سمجھتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ روح عقلی جو انسان کی

اصلی روح ہر محسوسات سے بند ہو کر معقولات کے عالم تک پہنچ جائے۔
 معقولات بلند ہوتے ہوئے جزئیات اور استعداد کے عالم کو پیچھے چھوڑتے
 جاتے ہیں اور عقلی مجردات لطیف ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن افلاطون حکیم تھا
 صوفی نہیں تھا، وہ عقلی مجردات کی چوٹی پر پہنچ کر رک گیا اور سمجھا کہ یہی
 ہستی مطلق اور یہی خیر مطلق ہے لیکن مشرق میں ہندی دیوانت نے اور
 مغرب میں فلاطینوس نے اس عمل تجرید کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا
 اور کہا کہ ہستی مطلق کو صفات اور تعینات سے محروم ہونا چاہیے۔ وحدت
 مطلقہ میں صفات کی کثرت نہیں ہو سکتی، خدا عقل سے بھی ماورائی ہے اس
 کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ سکوت و سکون ازل ہے اور اُس تک سائی
 بھی سکوت و سکون ہی سے ہو سکتی ہے۔ اس تعید کا ایک انداز تو وہ ہو سکتا ہے
 جو تمام مذاہب توحید میں پایا جاتا ہے جن میں خدا خالق اور معبود ہے، ہر
 موجد یہ کہتا ہے کہ خدا ہمارے عقل اور دہم سے بالاتر ہے۔ اس کی کوئی مثال
 عالم مظاہر میں نہیں ہے، آنکھیں اس کو دیکھ نہیں سکتیں اور عقل اس کو سمجھ
 نہیں سکتی، اس کی ماہیت کی کنہ تک کوئی پہنچ نہیں سکتا، اس کے اوصاف
 کمال کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن موجد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خدا عقل
 ہے لیکن اس کی عقل ہمارے عقل کے مقابلے میں بہت وسیع ہے، وہ رحیم ہے
 لیکن اس کا رحم ہمارے رحم سے بہت زیادہ ہے۔ خدا مصنعت سے کام کرتا
 ہے لیکن اس کی مصنعتیں ہمارے سمجھ میں نہیں آ سکتیں۔ وہ محبت کرتا ہے لیکن
 اس کی محبت ہمارے محدود محبت کے مقابلے میں لامحدود ہے وہ جمیل ہے
 لیکن اس کا جمال جہاں محسوسات سے زیادہ دل کش ہے۔ یہ عام موجدوں کا
 عقیدہ ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ہمارے کسی تصور کا خدا پر مطلق اطلاق ہی

نہیں ہوتا تو یہ تعظیم بالکل دیگر گوں ہو جاتی ہو۔ فلاطینوس کے ہاں خدا کی ذات پر
 کسی صفت کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیوں کہ عالمِ صفات عالمِ اضافات اور
 عالمِ اطلاق ہو۔ اُس کے ہاں اصل توحید اسقاطِ اضافات کا نام ہو۔ خدا
 عاقل نہیں کیوں کہ عقل تو اُس کی ذات سے پہلا درجہ تنزل ہو، وہ صاحب
 ارادہ ہستی نہیں کیوں کہ ارادہ محدود اور محتاج ہستیوں میں ہوتا ہو، وہ ذی شعور
 ہستی نہیں کیوں کہ شعور کے لیے شاعر اور مشعور کی دوئی کا ہونا ضروری ہوتا
 ہو اور خدا کی ذات میں دوئی کا کوئی شائبہ نہیں۔ افلاطون کے ہاں علم
 کے کمال سے عرفانِ الہی حاصل ہوتا ہو لیکن فلاطینوس کے ہاں ذاتِ احد
 فوقِ العقل ہو جب تک روح عقل سے عبور نہ کر جائے خدا تک نہیں
 پہنچ سکتی۔ ہر شخص وجود ایک طرح کا گناہ ہو اور علم اپنے کمال پر پہنچ کر بھی
 حجابِ اکبر ہو۔ وصالِ الہی علم سے نہیں بلکہ فنا یا بردوان سے حاصل
 ہو سکتا ہو، یہیں سے حکمت اور تصوف میں فرق پیدا ہوتا ہو۔ حکمت عقل
 سے آگے پرواز نہیں کر سکتی۔ اس سے اوپر پرواز کرنے سے اُس کے پر
 جل جاتے ہیں۔ حکیم کہتا ہو کہ عقل سے بہتر انسان کے پاس کوئی پر پرواز
 نہیں۔ بعض بزرگوں کا قول ہو کہ عقل یونانی سے آگے عقلِ ایمانی ہو لیکن
 جو ایمان محض عقل سے پیدا ہوتا ہو اس کی اساس بہت استوار نہیں ہوتی
 کیوں کہ اگر ایمان کے معنی بغیر دلیل کسی بات کو مان لینا ہو تو اس قسم کا
 ایمان عقل سے بھی کم تر درجہ رکھتا ہو اور اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ مشاہدات
 اور تجربات اور عقلِ غیب کے حقائق کے متعلق جو اشارہ کرتے ہیں اس
 پر چلا جائے تو بھی یہ طریقہ علمِ ایقینی سے افضل معلوم نہیں ہوتا اور
 غیر مرئی حقائق کے متعلق عینِ ایقینی تو ہو نہیں سکتا۔ اگر عینِ ایقینی ہو

تو وہ حقائق یا غیر مری نہیں رہتے۔ غرض یہ ہو کہ صوفی کا عین الیقین اور اس سے آگے بڑھ کر حق الیقین علم اور ایمان دونوں سے بلند تر ہو اور تصوف کے دعوے کے مطابق زیادہ حقیقت رہن ہو۔ تمام علوم میں استدلال کے اندر بھی بعض بدہیات سے ابتدا کرنی پڑتی ہو جو محتاج دلیل اور قابل استدلال نہیں ہوتے گویا سائنس کی اساس بھی ایک طرح کا ایمان بالغیب ہی ہو۔ فطری سائنس کا سب سے اساسی اصول موضوعہ علت و معلول کا قانون ہو جس کو دوسری طرح یوں بیان کر سکتے ہیں کہ یکساں عتبات کماں قسم کے معلول پیدا کرتی ہیں۔ سبب اور اثر مساوی ہوتے ہیں، فطرت کی یہ مسئلہ سائنسی محض ایک اصول موضوعہ ہو جس کے بغیر سائنس ایک قدم نہیں اٹھا سکتی لیکن یہ پہلا اور مقدم قدم محض ایمانی ہو، یہ وہ ایمان ہو جو عقل کی اساس ہو لیکن اگر کوئی شخص ایسا یتیمی ہو کہ اس کو بھی نہ ماننا چاہیے تو اس کے مقابلے میں عقل بھی بے بس ہو جاتی ہو۔ غرض کہ عقل کی بدہیات بھی ایمان کا درجہ تو حاصل ہو لیکن یقین کا درجہ حاصل نہیں۔ فلاطینوس اور تمام صوفیاء کا مسلک یہ ہو کہ اصل یقین وہ ہو جو عقل کا محتاج نہ ہو اور اس کی اساس ایسا پختہ ذاتی وجدان ہو جو کسی قسم کے تائیدی استدلال سے اور نہ زیادہ پختہ نہ ہو سکے اور نہ کسی قسم کے تردیدی استدلال سے اس میں کوئی خامی پیدا ہو۔ شقراطہ اور افلاطون جیسے حکما کے لیے حصول عرفان طریقہ یہ ہو کہ انسان محسوسات سے کلیات کی طرف بڑھے۔ جو شخص بتدریج محسوسات سے کلیات کی طرف بڑھتا ہو آخر ایک مجرد ترین تصور تکلی تک پہنچتا ہو اس کو خدا کا علم ہو جاتا ہو۔ یہ مجرد ترین کلیاتی عین حقیقت عین محض رہن خیر ہو لیکن صوفی کہتا ہو کہ یہ بھی نہ اسے ہی منزل نہیں حقیقت

ماورائے احساس ہی نہیں بلکہ ماورائے عقل بھی ہے عقل سے اوپر کے حقائق کے ادراک کے لیے عقل ایسی ہی بے کار اور بے بس ہے جس طرح بصارت کے حقائق مثلاً احساس رنگ کے لیے سُنے کی قوت کام نہیں دے سکتی۔ علمی اور اخلاقی لحاظ سے تصوف اعلیٰ درجے کی تجرید اور علائق کو ساقط کرنے کا نام ہے۔ علم اور اخلاق کی سواری پر انسان محسوسات کے عالم میں سفر کر سکتا ہے جس طرح بعض سواریاں خشکی کی ہیں اور بعض سواریاں پانی کی۔ خشکی کی سواریاں کنارے تک کام آسکتی ہیں اس سے آگے سیر دریا کے لیے کشتی درکار ہے جس کے نیچے پیٹے لگانا بالکل بے کار ہے۔ حکمت اور اخلاق انسان کو جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھنے، اور جذبات سے تنظیم عقلی کی طرف ترقی کرنے کا راستہ بتاتے اور اس مقصد میں معاون ہوتے ہیں لیکن فلاطینوس کے ہاں یہ ہدایت خاص منازل سے گزرنے کے بعد معاون ہونے کی بجائے سگب راہ ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ خدا کے اندر تمام صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں اور ہم میں بدرجہ ناقص۔ اس تعلیم کے مطابق ذات احد صفات سے ملوث ہی نہیں، ارادہ اور شعور اور نیکی کا وہاں سوال نہیں، یہ سب تنزلات ہیں جو خدا کی ذات کو متاثر نہیں کرتے اس کو موجود کہنا اور واحد کہنا بھی محض مجازی طور پر ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ وجود اور وحدت ہمارے لیے عالم مظاہر و کثرت میں سے حاصل کردہ تصورات ہیں۔

ہرچہ اندیشی پذیر اسے فناست

(راوی)

انچہ در اندیشہ ناید آں خداست

اس کو زندہ بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ وہ زندگی بخشنے والا ہی مگر خود اس

سے ماورائی ہے۔ نیکی کا تصور بھی انسانی تصور ہے۔ اس لیے اس کو نیک بھی نہیں کہہ سکتے۔ خدا کو نہ عالم کہہ سکتے ہیں اور نہ جاہل کیوں کہ علم کا ہمارے پاس جو مفہوم ہے اُس کا اطلاق خدا پر نہیں ہو سکتا۔ غرض کہ جب تک تمام اشیاء تمام حوادث، تمام جذبات اور تمام حیات سے بتدریج تجرید کرتے ہوئے روح ماورائے عقل عالم ذات تک نہ پہنچ جائے تب تک نہ اپنی حقیقت سے آگاہ ہو سکتی ہے اور نہ خدا کی حقیقت سے اور منزل مقصود پر پہنچ کر آگاہی کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ یہاں فنا بقا سے ہم آغوش ہو، غدی بالکل محو ہو، خالق اور مخلوق عابد و معبود کا کوئی فرق نہیں۔ اگر امتیاز کسی رنگ میں بھی باقی ہے تو یہ منزل آخری منزل نہیں اور منتہی نہیں۔

علم کا مقصد کلیات عالیہ تک پہنچنا ہے اور اخلاق کا مقصد صفات حسنہ تک۔ لیکن یہاں اصل مقصد ان دونوں مقاصد سے گزرنا ہے۔ اب تک انسانوں نے جس چیز کو مذہب قرار دیا تھا وہ فلاطینوس کے ہاں محض اندسے کی لائٹنی ہے، بے بھری میں اُس سے کچھ بہا رابل جاتا ہے لیکن آنکھوں والے کو اس عصا کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس نظریے کے باوجود فلاطینوس تمام مذاہب کی قدر کرتا ہے اور ہر ایک کے عقائد کو کسی مخصوص حیثیت سے مفید سمجھتا ہے لیکن کسی کے اندر صداقت پوری طرح بے نقاب نہیں۔ وہ حقیقت کو ماورائے علم سمجھنے کے باوجود علم کو منسوخ نہیں کرنا چاہتا، اس کے نزدیک یہ سیڑھی اڈ پر چڑھنے کے لیے ضروری ہے لیکن جب بام پر چڑھ جائیں تو سیڑھی بے کار ہو جاتی ہے اخلاقی زندگی کا بھی یہی حال ہے وہ بھی ایک سیڑھی ہے جس کی بدولت انسان جذبات کے عالم ظلمت سے عالم نور کی طرف چڑھتا ہے لیکن آخری منزل مقصود خیر و شر

سے مادی ہے۔ دنیا کی تعمیر و تزیین کی بھی ضرورت نہیں، ذاتِ مطلق کے مقابلے میں تو دنیا کثیف ہے لیکن جہاں تک نورِ مطلق اور عقلِ کل کی دُھندلی اور سُستہ شائیں اس میں پائی جاتی ہیں اس حد تک وہ جمیل ہے۔ اگرچہ یہ جمال جمالِ ناقص اور جمالِ مجازی ہے لیکن اس پُل پر سے گزر کر مصدرِ جمال کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ آخری مقام پر خودی، عقل اور شعور سب منسوخ ہو جاتے ہیں۔ یہ وحدتِ کلی کا مقام ہے، یہاں ذات ہی ذات ہے، اضافات و امتیازات نہیں۔ اس حالت کو کسی طریقے سے بیان نہیں کر سکتے۔

وحدت وجود کے تمام فلسفوں کے اندر ایک ناقابلِ فہم تناقض پایا جاتا ہے۔ ایک طرف مادہ اور روح، دُنیا اور خدا کے اختلاف پر زور ہے اور دوسری طرف حقیقت وحدت ہی وحدت ہے۔ وحدت وجود کا کوئی فلسفہ یہ نہ بتا سکا کہ حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ یہ تنزلات کہاں سے آگئے، ہستی مطلق منظر کے تنزلات میں کیسے گرفتار ہو گئی۔ ہندوؤں کے ہاں بھی ذاتِ واحد یا وراہ اور ابراہیم کے ساتھ مایا موجود ہے مایا جو ظلمتِ مطلق جہلِ مطلق اور عدمِ مطلق ہے وجود پر اس قدر موثر کیسے ہوئی اگر علتِ اصل فقط ذاتِ مطلق ہے تو مایا کی بھی وہی علت ہے۔

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ ہنگامہ اڑ خدا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں ابہر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں عشوہ و غمزہ دادا کیا ہے

(غالب)

حکمتِ یونانی عقلِ خالص اور عقلِ کلی تک پہنچی لیکن منظرِ ہر کے غیر معقول عناصر کی توجیہ نہ کر سکی۔ افلاطون اپنے عالمِ تصورات سے عالمِ جزئیات کی

طرف آنے کے لیے کوئی پُل نہ بنا سکا۔ اگر حقیقت تمام اضافات سے بالاتر ہو تو یہ تمام عالم محض دیوانے کا خواب بن کر رہ جاتا ہے لیکن یہ خواب دیکھنے والا دیوانہ کہاں سے آیا۔ دُنیا اگر دھوکا ہے تو دھوکے کی علت کیا ہے۔ فہم و ظلمت اور علم و جہل کو کبھی کوئی حکیم یا صوفی وحدتِ مطلقہ کے رشتے میں نہ پر دسکا اور خالقِ پاک کے ساتھ مخلوقِ ناپاک کا تعلق سمجھ میں نہ آ سکا۔ اگر وحدتِ مطلقہ ایک ناقص دُنیا اور گناہ گار مہستیوں کی علت ہے تو وہ خود کامل کیسے ہو سکتی ہے، اگر وہ اس کی علت نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ علتِ مطلقہ نہیں۔ اس کے علاوہ اور علتیں بھی ہیں جو اندھا دھند یا اپنی فطرت اور اپنے اختیار سے عمل کرتی ہیں اور اتنی موثر ہیں کہ کہاں میں خلل انداز ہو سکتی ہیں۔ صوفیا تو اس مشکل سے اس طرح بچ کر نکل جاتے ہیں کہ یہ معنای عقل سے حل نہیں ہو سکتا۔ ہمارے زمانی اور مکانی تصورات اور ہمارا علت و معلول کا تصور اس حقیقت کے تحقق میں مانع ہوتا ہے، فوقِ العقل تجربات کے لیے یہ مسئلہ ہی باقی نہیں رہتا۔ جو کوئی اس وجدان تک پہنچے گا وہ حقیقت سے واقف ہو جائے گا لیکن مشکل تو یہ ہے کہ صَح آں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد۔ حکما کے ہاں اس معنی کو حل کرنے کا جو طریقہ ہے وہ گرہ کھولنے کا طریقہ نہیں بلکہ گرہ کاٹ ڈالنے کا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت ایجابی چیز ہے، کائنات میں جہاں نقص معلوم ہوتا ہے وہ کسی اور علت کی موجودگی کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ علتِ اصلی جو سراپا خیر ہے اس کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے کوئی طبیعی نقص یا خلل یا اخلاقی شر وجود نہیں رکھتا، یہ سب کچھ وجود کی کمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ شر کا وجود سبلی ہے، ظلمت کوئی چیز نہیں، ظلمت نور کے نہ

ہونے کا نام ہے، اسی طرح دُکھ سرور کے نہ ہونے کا نام ہے۔ جو کوئی اس عدم کی ماہیت جانتا چاہتا ہے وہ ایک مبہل خواہش کر رہا ہے کیوں کہ عدم کی کوئی ماہیت نہیں، ماہیت تو صرف وجود کی ہوتی ہے۔ عدم میں اگر علم داخل ہو جائے تو وہ عدم نہ رہے اس حد تک وہ وجود ہو جائے، عدم کے علم کی خواہش کرنا روشنی کے ذریعے سے اندھیرے کو دیکھنے کی آرزو کرنا ہے جو کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ جہاں روشنی پہنچ جائے گی وہاں اندھیرا کہاں نہ ہے گا۔ یہ ویسا ہی قصہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے دربار میں مچھروں نے باد صحر کی شکایت کی کہ یہ ہم کو کسی جگہ بھیرنے نہیں دیتی۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ بھیرو مدعا علیہ کو بلاتے ہیں اس کا جواب سن کر کوئی فیصلہ صادر کریں گے لیکن جب ہوائے تند پیش ہوئی تو مٹی غائب ہو گئی اس کے سامنے اُن کا بھیر سکرنا محال تھا۔ غرض کہ اس مقدمے کا فیصلہ نہ ہو سکا۔

مادے کی حقیقت افلاطون و ارسطو کے فلسفے میں اور فلاطینوس کی تعلیم میں اسی قسم کی سبلی حیثیت رکھتی ہے۔ اُن کے ہاں مادے کا وجود وجود بالقوہ ہے وجود بالفعل نہیں اور وجود بالقوہ کے معنی وہ عدم ہے جو قبول تصور کی استعداد رکھتا ہے۔ بغیر تصور کی آمیزش کے وہ خود کچھ نہیں۔ لیکن یہ استعداد اتنی قوی معلوم ہوتی ہے کہ اس کی مزاحمت کو محض سبلی کہہ دینے سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ گویا مادہ اور اس کا شر نہ وجود ہے نہ عدم اس لیے کسی طرح قابل فہم نہیں۔ فلاطینوس کے زمانے میں بعض عیسائی مانی کے پیرو تھے وہ شر کو بھی خیر کے مقابلے میں ایک ایجابی حقیقت سمجھتے تھے۔ یونانی فلسفہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ کیوں کہ اُس

کے نزدیک موجود ہونے کے معنی خیر میں داخل ہو جاتا ہے۔ کسی مل کے ساتھ وابستہ وہ حل ہے جو فلاطینوس نے پیش کیا۔ ہستی مطلق سے مادہ محض تک ایک مسلسل تدریج و تشریحات ہے، ہستیاں خدا سے سرزد ہو کر نیچے نیچے اترتی چلی آتی ہیں۔ یہودی فلسفی فائلو نے عقل کل یا کلمۃ اللہ کا ایک عقیدہ پیش کر دیا تھا جو عالم مادی و رہتی باری تعالیٰ کے درمیان ایک واسطہ اور ذریعہ تکوین ہے۔ خدا براہ راست مادے سے ہوا نہیں ہوتا اور نہ براہ راست اس سے کوئی حرکت سرزد ہوتی ہے، ایک منظر سے دوسرے منظر تک ٹھوڑا ٹھوڑا فرق ہوتا ہے۔ لیکن خدا سے مادی، مادہ تک پہنچنا فرق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ایک کو دوسرے کی بندہ کہہ سکتے ہیں جسم اور مادے کو طبیعت مطلق اور گناہ محض سمجھنا اور اس سے بچھٹنے کا حاصل کرنے کی کوشش کرنا اس وقت کے دینوں اور فلسفوں میں ایک مشترک عقیدہ تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہی وحدت وجود کی طرف بھی قدم اٹھ رہے تھے۔ فلاطینوس کا فلسفہ اشراق وحدت وجود کو اس عقیدے کے ساتھ وابستہ کرنے کی ایک ترکیب ہے۔ آفرینش یا تکوین کا ذمہ دار نہ خدا ہے اور نہ مادہ۔ خدا نہ خالق ہے اور نہ صاحب ارادہ ہستی اس لیے اس کو خالق شر کیسے قرار دے سکتے ہیں وہ کسی کو ارادے سے خلق نہیں کریں۔ ہستیاں اس میں سے نازل اور صادر ہوتی رہتی ہیں لیکن یہ نزول ہستی مطلق کا نزول نہیں ہے وہ تو الان ماسکان موجود رہتی ہے اس کے کمال میں اس نزول سے کوئی نقص وارد نہیں ہوتا جو کچھ نقص ہے وہ نزول کا قصور ہے۔ ہندوؤں نے خدا کے عدل کو قائم رکھنے کے لیے آواگون کا عقیدہ قائم کیا تھا، خدا شر اور امتیازات کا خالق نہیں ہو سکتا اس لیے

اگر اُس نے خود کسی کو اچھا اور کسی کو بُرا بنا دیا ہو تو وہ عادل نہیں ہے اس لیے جو شر ہو وہ رذوں کے اختیاری فعل کا نتیجہ ہے۔ جس نے جیسا عمل کیا ویسی صورت اور ویسی قسمت اس کو مل گئی، شکایت کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسری طرف یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ شکر کا بھی کوئی مقام نہیں جو کچھ ہے وہ خود کردہ ہے اور خود کردہ را علا ہے نیست۔ اذ ماست کہ بر ما سرت۔ فلا طینوس نے اس مسئلے کو تنزیلات سے حل کرنے کی کوشش کی، اس نے بھی رذوں کو با اختیار بنا دیا تاکہ شر کی ذمہ داری اُن پر عائد ہو خدا پر عائد نہ ہو سکے۔ یہ تو بالکل ویسی بات ہوئی جیسا کہ انگریزی فقہ کا ایک اصول ہے کہ بادشاہ غلطی نہیں کر سکتا۔ بادشاہ خود تو کچھ کرتا نہیں جو کچھ سلطنت میں ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی عامل کے واسطے سے ہوتا ہے اگر سلطنت میں کہیں خطا ہو تو اُس کو عامل کی خطا سمجھنا چاہیے کوئی شخص بادشاہ کو اس کا ذمہ دار قرار نہ دے۔

ہستی مطلق کے ساتھ تنزیلات کیوں ہیں اس کا کوئی منطقی جواب تو ہو نہیں سکتا۔ اگر خدا کو خالق قرار دیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلقت کی اس کو کیا احتیاج تھی خدا کی ذات ہر قسم کی احتیاج سے بری ہے اگر تکوین کی احتیاج نہیں تھی تو یہ ایک فعل عبث ہے۔ لیکن جہاں منطق سے کام نہیں چلتا وہاں تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے اور بعض اوقات کوئی تشبیہ استدلال کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ہو جاتی ہے۔ فلا طینوس کے لیے سب سے زیادہ معقول تشبیہ اشعاع آفتاب کی تشبیہ ہے۔ آفتاب سے روشنی مسلسل صادر ہوتی ہے اور نور کے اس صدور میں ارادے کو کوئی دخل نہیں، خدا ایک آفتاب ہے جو مسلسل نور افشاں رہتا ہے۔ اس مسلسل نور افشانی

سے خود اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی لیکن جو شعاعیں اس سے نکلتی ہیں وہ دور ہوتے ہوئے کم زور ہوتی جاتی ہیں، یہ حقیقت نور کی تصور نہیں ہے بلکہ دوری کا تصور ہے۔ یہ نور اپنے مصدر میں نورِ مطلق ہے، بصیرت کی آنکھ بھی اس کو نہیں دیکھ سکتی اس لیے اس کو نورِ سیاہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری تشبیہ اس تعلیم کی نسبت یہ ہے کہ ہستی مطلق ایک چشمہ سرمدی ہے جو دائماً اُبلا رہتا ہے اس میں سے ندیاں اور نہریں نکلتی رہتی ہیں جس سے ذہ ذہ سیراب ہوتا ہے، بعض ندیاں بہتے بہتے آخر میں رگستانوں میں جا کر جذب بھی ہو جاتی ہیں اور بعض جگہ دُزل بھی بن جاتی ہیں لیکن اس میں سرچشمہ حیات کا کوئی تصور نہیں اور نہ اس سیلانِ حیات سے چشمے میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے جس کی مثال عالمِ عقل میں بھی ہے کہ علم خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتا دوسرے کو فیض پہنچتا رہتا ہے بغیر اس کے کہ عالم کو کوئی نقصان پہنچے۔ اسی طرح محبت کا حال ہے وہ بھی خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتی۔ اشراقِ نور کی تشبیہ کی وجہ سے فلاطینوس کی تعلیم کو فلسفہ اشراق بھی کہتے ہیں۔ اس تعلیم کو اشراقی وحدت الوجود کہہ سکتے ہیں۔ لیکن تشبیہ میں نقص یہ ہوتا ہے کہ وہ اصل حقیقت کے ہر پہلو پر حاوی نہیں ہوتی۔ روشنی کا اشراق ہوا چشمے کا سیلان، اس میں یہ کمی کہ کلی ہوئی کرن بھی چشمہ نور کی طرف عود نہیں کرتی اور چشمے سے بکلا ہوا پانی پھر چشمے میں نہیں آتا۔ لیکن فلاطینوس کا فلسفہ اشراق و صدور منزل اور ترقی دونوں پر حاوی ہے، روح اسی اشراق کا نتیجہ ہے لیکن روح کے لیے اصل کی طرف رجعت بھی ممکن ہے۔ اگر یہ رجعت ممکن نہ ہوتی تو یہ مایوسی کی تعلیم ہوتی اور اخلاق و مذہب کے کسی کام نہ آتی۔ چوں کہ نزول کے بعد ارتقاء یا صعود ممکن ہے اس لیے اس قسم کا تصوف

اخلاق میں بھی ایک حد تک۔ ہمنامی کر سکتا ہو۔ تزکیہ نفس اسی رجعت کی خاطر اختیار کیا جاتا ہو۔ منزل کے مدارج میں پہلے روحانیت ہو پھر حیوانیت پھر مادیت۔ رجعت کے منازل میں پہنچے جتنی ادراک ہو پھر عقلی استدلال اور اخلاق اور آخر میں صوفیانہ حال یہ وجود ان۔

ایک سوں یہ پیدا ہوتا ہو کہ ہستی مطلق صفات سے بالکل معرا ہو یا نہیں۔ اگر وہ صفات سے بالکل معرا ہو تو ایسی ہستی میں اور ہستی میں کیا فرق ہو۔ یا یہ ہو کہ صفات کی خالص اور کامل صورتیں اس میں پائی جاتی ہیں اگر یوں ہو تو اس طرح کہنا پڑے گا کہ وہ فکر خالص ہو نور محض ہو وہ خیر محض ہو لیکن نفوقات کی طرح اس میں نیکی نہیں ہو سکتی کیوں کہ مخلوق انسان کی نیکی تو بدی کی کش مکش سے پیدا ہوتی ہو اور ایسی کش مکش خدا کے اندر نہیں ہو سکتی۔ یا یوں کہیں کہ یہ صفات اُس ذات کے اندر نہیں ہیں اور یہ ذات ان کی مالک نہیں ہو بلکہ یہ صفات بین ذات ہیں۔ خدا حسین نہیں ہو بلکہ سنسن ہو، نیک نہیں ہو بلکہ خیر مطلق ہو، عالم نہیں بلکہ علم ہو۔ ہم بصارت کو ایک علیٰ صفت سمجھتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ خدا بصیر ہو گا لیکن بصارت کے لیے خارج نور کی ضرورت ہوتی ہو، بصارت کے لیے نور مقدم ہو اگر ان معنوں میں خدا بصیر ہو تو اس کی بصارت بھی نور خارج کی محتاج ہوگی لہذا خدا کو بصیر نہیں کہہ سکتے لیکن نور کو کہہ سکتے ہیں کیوں کہ نور کو اپنے وجود کے لیے کسی خارجی سبب کی ضرورت نہیں۔ دیکھنے کی ضرورت محدود ہستیوں کو ہو سکتی ہو۔ جو خود سراپا نور ہو اُس کے لیے بصارت کے کیا معنی ہو یہی حال شعور کا ہو۔ شعور اور ادراک بھی عالم اور معلوم کے امتیاز اور شاہد و مشہود کی دہائی سے پیدا ہوتے ہیں۔ خدا کی ذات مطلقہ میں شاعر و مشعور اور شاہد و

شہود کا امتیاز کہاں۔ اس لیے ہمارا جو شعور کا تصور ہے اس کا اطلاق ہرگز
 ہمارے نہیں ہو سکتا۔ لیکن فلاطینوس اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ خدا بے شعور
 اور بے بصیر ہو، اندھا اور بے جس ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات دوی
 اندر تضاد اور اضافات سے پیدا ہوتی ہیں وہ خدا کے اندر نہیں ہو سکتیں
 اس کی وحدت کے اندر یہ متناقض اور یہ کثرت نہیں ہو سکتی۔ اضداد میں سے
 ہی ایک حد کو خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے کیوں کہ اس طرح دوسری
 حد اس سے باہر رہ جائے گی اور نہ اضداد کو جمع کر کے خدا کی ذات میں داخل
 کر سکتے ہیں کیوں کہ نقیضین کا اجتماع نہیں ہو سکتا اس لیے خدا کو محض نشی
 اور دینے سے بچنے کے لیے ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے
 خدا ان اضداد کی ماورائی وحدت ہے جو ہمارے لیے اضداد ہیں وہ عالم
 اور اے عقل و حیات میں خدا کے اندر متحد و مکمل ہو جاتے ہیں اور ان کی
 نیض کی تسخیر ہو جاتی ہے۔ اگر خدا میں شعور ہے تو وہ ہمارے شعور اور
 ہم شعور سے ماورائی کوئی ایسی صفت ہوگی جو ان دونوں سے کم نہیں
 بلکہ ان دونوں سے زیادہ اور ان دونوں کا سرچشمہ ہے۔ یہی حال ارادے کا
 ارادہ تو محدود اور محتاج ہستیوں میں ہو سکتا ہے جو اپنی موجودہ حالت کو
 سنا چاہیں لیکن خدا سے خارج میں کیا ہے جس کی وہ خواہش کر سکے وہ تو
 اپنا سکون و سرور یا ہندی فلسفے کی اصطلاح میں مست چاہتا ہے۔
 اس طرح یہ کہنا پڑے گا کہ وہ نہ مجبور ہے نہ مختار کیوں کہ جبر اور اختیار دونوں
 محدود ہستیوں کے اندر کچھ معنی رکھ سکتے ہیں۔ ہر صفت اپنے موضوع کی تحدید
 ہی ہے اسی لیے ہستی لا محدود پر کوئی صفت عائد نہیں ہو سکتی۔ اس پر کوئی
 نسبت عائد کرنا اس کی تحقیر اور تذلیل ہے۔

افلاطون نے تو صرف یہی کہا تھا کہ محسوسات سے بذریعہ عمل تجرید کلیات حاصل ہوتی ہیں جو اس عمل کی پیداوار نہیں ہوتے، وہ ازلی اور ابدی طور پر موجود ہیں۔ علم ایجاد نہیں کرتا بلکہ ایک ایسی حقیقت کا انکشاف کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ فلاطینوس اس سے ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک کلیات سے بھی رُوح مجرود نہ ہو جائے تب تک وہ حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی۔ کلیات کی راہ سے گزرنا ضروری ہے لیکن وہاں ٹھہرنا نہیں چاہیے، اس سے آگے ایک ایسا مقام ہے جس میں کلیات کا کلام نہیں۔ ۵

لے خدا بنما تو جاں را آں مقام
کاندراں بے حرف نے روید کلام (رومی)

یا بقول اقبال ۵

عقل گو آستان سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
وہ آستانے تک ضرور لے جاتی ہے لیکن حرم میں داخل ہونے کے لیے
اس پر قدغن ہے۔ افلاک کلیات تک پہنچ کر جبرئیل عقل کی پرواز ختم ہو جاتی
ہے، اس کی حد آ جاتی ہے۔ مزید پرواز کی کوشش سے آگے نہیں بڑھ سکتے
فلاسفہ اخلاق اور مذہب جو کچھ کہتے ہیں سب درست ہے، عاشق کا ذوق
جمال بھی صحیح ہے، شاعر اور مصوّر کی حُسن آفرینی بھی درست ہے لیکن یہ سب
کچھ سرِ راہ ہے، منزل مقصود نہیں۔

فلاطینوس کی تعلیم کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی چیز کی حقیقت
کا منکر نہیں لیکن ہر حقیقت کو ہنگامی اور اضافی سمجھتا ہے۔ وہ صداقت کا بھی
قائل ہے خیر کا بھی اور جمال کا بھی۔ جہاں تک عقلی صداقت کے حصول کا

سوال ہو وہ افلاطون اور ارسطو کا ہم خیال ہو کہ علم محسوسات سے گزر کر کلیات کی طرف عروج کرنے کا نام ہو لیکن ارسطو کی طرح منظر ہر کے قوانین کو منظم طور پر دریافت کرنے سے اس کو کوئی خاص دل چسپی نہیں۔ اسی طرح وہ خیر کا بھی قائل ہو اور حصول فضائل اور تزکیہ نفس کی تمام اخلاقیات اُس کے ہاں موجود ہو لیکن انفرادی اور اجتماعی فضیلتوں کا اعمال کے ذریعے سے حصول اس کو ضروری معلوم نہیں ہوتا۔ عمل ایک خارجی فعل ہو، اصل توجہ باطن کی طرف ہونی چاہیے، جو شخص ظاہری اعمال سے گزر کر باطنی بصیرت حاصل کر چکا ہو اس کے لیے عمل ضروری نہیں، عمل اس بصیرت کو ملوث کرتا رہتا ہو اس لیے بہت زیادہ عمل کی طرف غلبہ ہونا مفید نہیں۔ کچھ اسی قسم کا خیال ہو جو سعدیؒ نے بادشاہ کو نصیحت کرتے ہوئے پیش کیا ہو کہ

جز بفر دمنند مستر با عمل

گرچہ عمل کار بخردمند نیست

اگرچہ سعدیؒ کے اس شعر میں عمل سے مراد مملکت کی عمل داری ہو۔ وہ اشیا کے حسن و جمال کی طرف سے بھی بے ذوق نہیں۔ وہ اُس وقت کے عیسائیوں کی طرح حُسن کو گناہ اور خطرہ نہیں سمجھتا لیکن ہر شعبے میں اس کا یہ حال ہو کہ قدرِ مطلق کے مقابلے میں قدرِ اضافی پر رُک جانا روح کی ترقی میں رکاوٹ خیال کرتا ہو۔ جس شخص کی روح کسی مخصوص چیز کے حُسن میں گرفتار ہو جائے وہ مجاز سے حقیقت کی طرف نہیں بڑھ سکتا۔ جس طرح اس کے ہاں انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ عمل کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح فنونِ لطیفہ میں حُسن آفرینی کی جو کوشش ہو

وہ بھی اُس کے ہاں ضروری نہیں۔ اضافی حُسن کی آفرینش میں اضافہ کرنے سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ روح اس اضافت سے اطلاق کی طرف جانے کی کوشش کرے۔ مجاز سے گزر کر حقیقت کی طرف راجع ہو اور اس حشریہ جہل کے ساتھ اتحاد پیدا کرے جس کا سایہ دنیا کا حُسن و جمال ہے۔ فلاطینوس بھی دیگر مذاہب کے صوفیا کی طرح ہے۔ ان لوگوں کو کبھی علوم و فنون سے دل چسپی نہیں ہوتی، وہ ان چیزوں کو اسی حد تک برداشت کرتے ہیں جس حد تک وہ ان کے اہلی مقصد یعنی وصول الی اللہ میں مارج نہ ہوں۔ ان کے نزدیک اس سے زیادہ اہمک روح کو غافل کر دیتا ہے۔ کھانے میں قوت لایموت، پہننے کے لیے موٹے سے موٹا اور سستے سے سستا اور پھوڑے سے پھوڑا کپڑا، سر چھپانے کو جھونپڑی، ہر قسم کے سامان اور فکر و زکار سے بے نیازی، یہ انداز فکر و عمل تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی ترقی میں یقیناً مزاحم ہو گا۔ لیکن صوفی اس قسم کے تمام ساز و سامان کو جھوٹی آرائش اور موڈ بے بود سمجھتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ اس زندگی سے گریز ہے جس کو دنیا میں رہنے والا انسان زندگی سمجھتا ہے۔ اس تعلیم کا مقصد وہ ہے کہ تمام اشیاء اور اشخاص، جذبات اور خواہشات، ورمحسوسات سے اپنا دامن پھڑالو۔ افلاطون کا خدا محسوسات اور مظاہر سے ماورئی تھا لیکن عقل سے ماورئی نہیں تھا، وہ سراپا عقل تھا لیکن صوفی کا خدا عقل سے بھی ماورئی ہے۔ اخلاقی انسان جذبات کے تصرف اور ان کی تنظیم سے اعلیٰ فضائل پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن صوفی کے ہاں یہ فضائل محض ذرائع ہیں اور ہستی مطلق کے اندر ان کا نام و نشان نہیں۔ ایک طرف اس تعلیم کا تقاضا ہے کہ تمام حیات کو الہی تصور

کیا جائے، بہت سی کثرت اور دوی حقیقی نہیں، دوسری طرف زندگی اور
 اس کے منتہی میں ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ جو چیز مجاز میں
 صحیح معلوم ہوتی ہو وہ حقیقت میں صحیح نہیں۔ فلاطینوس کے ہاں مادہ اور
 روح اور خیر و شر کوئی الگ الگ حقائق نہیں، جو کچھ موجود ہو وہ جزِ خیر
 ہو مگر اس پر بھی وہ زندگی کو جوں کا توں قبول کرنے کے لیے تیار نہیں
 جو کچھ موجود ہو وہ عبث نہیں ہو سیکن ادنیٰ ضرور ہو اور اس کے حصول کا
 امکان ہوتے ہوئے ادنیٰ کو چھوٹے رہنا غلط ہو۔

جن مذاہب نے خدا کو ہستی مطلق قرار دیا ان کے اندر طرح طرح
 کے عقیدے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً خالق اور مخلوق کا ہم وجود یا مختلف الوجود
 ہونا، روح اور ذرے کا تخیلف جبر اور اختیار کا مسئلہ اور یہ مسئلہ کہ خدا
 کائنات کے اندر ہو یا اس کے باہر ہو، حلول اور اتحدا اور اختلاف ذات
 کے مسائل نے بڑی گتھیاں پیدا کر دیں۔ ان تمام مسائل کو فلاطینوس
 نے اپنے مخصوص نظریہ اشراق سے حل کرنے کی کوشش کی۔ اسی طرح کا
 مسئلہ یہ ہو کہ خدا اگر خیر مطلق ہو تو وہ اضافی شر کا بھی کیسے خالق ہو سکتا ہو۔
 فلاطینوس نے اس کا جو حل پیش کیا وہ مشرق و مغرب میں تصوف کی تعلیم
 کا جڑ بن گیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہستی مطلق وراء الوجود ہے، تمام سنات اور
 حدود پر سے، ہر ان لحاظ سے ماورائیت کی تعلیم صحیح ہے لیکن، وراثت
 کی جو اور تعلیمیں تھیں ان میں اس ہستی ماوراکا کائنات سے تعلق ثابت
 کرنا ایک لامحل مسئلہ معلوم ہوتا تھا۔ فلاطینوس نے اس کا جو حل پیش
 کیا وہ بہ نظرِ اول ایک حد تک تشفی بخش معلوم ہوتا ہے۔ ہستی لامحدود
 لبریز حیات ہو وہ بالارادہ کچھ خلق نہیں کرتی۔ اس کی یہ کیفیت ہو کہ وہ

رنجبت می برخاک چوں در جام گنجیدن نہ داشت

پیالے سے چھلک کر جو کچھ باہر گر پڑے اُس سے پیالے کی لبریزی میں فرق نہیں آتا۔ ہستی مطلق کی خود انشائی اس کے اندر کوئی کمی پیدا نہیں کرتی اس کے واحد اور غیر متغیر ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا جو کچھ متغیر ہو وہ اسی ہستی کے چھلکنے سے ظہور میں آتا ہے عالم کثرت میں ہستی مطلق منتشر نہیں ہوتی اور نہ ہی اشیا کا جو وجود ہے اس کے وجود کا ایک حصہ ہے۔ اس لحاظ سے ہمہ اوست بھی درست ہے اور ہمہ اندوست بھی درست ہے۔ شر، نقص کا نام ہے اور نقص تنزلات میں ہے یا صفات میں ہے ذات میں نہیں۔ عالم مظاہر اس لیے عالم اضداد ہے کہ ہر چیز فقط جز ہستی مطلق سے ہرہ اندوز ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ ہستی مطلق کے علاوہ کائنات کا وجود ہی کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہستی مطلق کے کمالات لامحدود کا نتیجہ ہے کہ ہستی اس کے اندر سما کر محدود نہیں ہو جاتی، اگر ہستی اپنے اندر ہی سمائی رہے تو یہ ایک طرح کا نقص ہو گا۔ ہستی مطلق کے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس کا واحد یا خیر یا قوت و قدرت ہونا کائنات کی نسبت سے ہے لیکن وہ خود اس نسبت سے بے نیاز ہے کائنات میں جو کچھ ہے وہ خدا نہیں لیکن خدا کی ذات سے جدا بھی نہیں۔ اشیا کا وجود خدا کے وجود کا حصہ نہیں ہے۔ مادہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا مادہ کائنات کے اس پہلو کو کہتے ہیں جس پر ہستی مطلق کے آفتاب کی کوئی کرن نہیں پڑی اس لیے وہ عدم ہے۔ مادہ کوئی ایسا جوہر نہیں ہے جو خدا کا مخالف ہو۔ فلاطینوس کا مادہ غیر مادی ہے، اجسام مادے سے بنتے ہیں لیکن مادہ خود کوئی جسم نہیں۔ یہ مادہ نہ روحی ہے نہ دیمقراطیس کے معنوں میں مادی۔ اگر اس پر کسی صفت کا اطلاق

ہو سکے تو وہ عالم صورت اور عالم عقل میں داخل ہو جائے۔ مادہ اس کو کہتے ہیں جو تمام صفات سے معزا ہو۔ جو کچھ صفات سے معزا ہی اس کا وجود بھی نہیں ہو سکتا۔ جس طرح ہستی مطلق وجود محض ہی اسی طرح مادہ عدم محض اور سلبتیت مطلقہ ہی۔ ہستی کے مقابلے میں یہ نیستی ہی۔ ہستی مطلق کو اگر تو مطلق قرار دیا جائے تو مادہ ظلمت مطلقہ ہی یہ وہ خدا سے محض ہی جس نے ہستی کو قبول نہیں کیا۔ ارسطو کے ہاں مادہ وجود بالقوہ ہی اور ردائیوں کے ہاں مادہ روح کا ہم ذات ہی اور کوئی وجود اس سے مطلق معزا نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہ خدا بھی مادے سے ماوری نہیں۔ خدا روح کائنات ہی اور کائنات خدا کا جسم۔ فلاطینوس کے ہاں مادہ عدم محض خدائے محض اور ظلمت محض ہی۔ عقل اور روح کی وحدت اس عدم میں پہنچ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے۔ چیزوں کا الگ الگ ہونا اس خدائے محض یا مکان محض کی وجہ سے ہے۔ کثرت کا ماخذ مکان ہی۔ عقل اور روح عالم محسوس اور عالم منظر میں اس عدم کے ساتھ وابستہ ہو کر منتشر ہو جاتے ہیں۔ انسان کی روح کے دو پہلو ہیں، اس کا ایک رُخ عالم عقل کی طرف ہے جو عالم وحدت ہے اور دوسرا رُخ خدائے محض یا مادے کی طرف۔ جو رُخ اِدُنے طرف ہے وہی حیوانیت اور جذبات پیدا کرتا ہے اور چیزوں کو الگ الگ سمجھتا ہے۔ کثرت کی طرف سے مُنہ پھیرنا مادہ اور ظلمت اور عدم کی طرف سے مُنہ پھیرنا ہی جو روح کے عروج کے لیے ناگزیر ہے۔ مادہ یقیناً شر مطلق ہے اور روح کو اس سے مُلوٹ ہونے سے بچنا چاہیے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خیر مطلق کی بد مقابل کوئی قوت ہے۔ مادہ کوئی قوت نہیں بلکہ بے قوتی کا نام ہے۔ تنزلات میں

ہستی کی قوت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، مادہ وہاں ہے جہاں پہنچ کر یہ صفر ہوجاتی ہے۔ مادہ یا جسم کے ساتھ کشتی لڑنا بے معنی بات ہے اس سے جہاد کرنے کی ضرورت نہیں، اس کو عدم سمجھ کر اس سے رخ پھیر لینے کی ضرورت ہے۔ خیر اور وجود ہم ذات اور ہم معنی ہیں، جو کوئی اس عدم سے منہ موڑتا ہے وہ شر سے منہ موڑ کر خیر کی طرف آتا ہے۔ شر نام ہے وجود اور خیر کے عدم کا۔ اس لحاظ سے ہستی مطلق پر یہ الزام وارد نہیں ہو سکتا کہ اُس نے شر کو کیوں پیدا کیا۔ عدم کو کون پیدا کر سکتا ہے۔ شر اخلاقی ہے یا طبعی خیر کے موجود نہ ہونے کا نام ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ وجود سے بہرہ اندوز ہونے کی حد تک خیر ہے۔ شر وہ ہے جو موجود نہیں اور جو موجود نہیں وہ شر ہے۔ دنیا نہ سراپا خیر ہے اور نہ سراپا شر، وہ خیر اور شر کا مرکب ہے اس لیے وہ وجود اور عدم کا مرکب ہے۔ جس حد تک دنیا خدا سے بہرہ اندوز ہے وہ وجود رکھتی ہے اور خیر ہے اور جس حد تک اُس کو خیر متعلق سے حصہ نہیں ملا وہ شر ہے۔ رُوح کی ترقی پہلو سے شر سے گریز کر کے پہلو سے خیر کی طرف آنے سے حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کا حال بھی دنیا کی طرح کا ہے۔

آدمی زادہ طرفہ معجونیست از فرشتہ سرشتہ و ز حیواں
گر کند میلِ این شود بد ازیں در کند قصدِ آں شود بد ازاں

آدمی دو عالموں کی سرحد پر رہتا ہے جس طرح کہ ہر چیز تدریج حیات کے سلسلے میں دو عالموں کی سرحد پر ہے۔ اعلیٰ کی طرف مائل ہونے سے ترقی ہوتی ہے اور ادنیٰ کی طرف مائل ہونے سے تنزل۔

جبر و اختیار کے مسئلے میں فلاطینوس کی تعلیم مادیت کے فلسفے اور بعض توحیدی مذاہب کی تعلیم سے زیادہ تسلی بخش معلوم ہوتی ہے۔ مادیت

کے مطابق مادہ اور حرکت کے قوانین اٹل ہیں، سب سے مقصد ہیں اور اندر سے
 ہیں، جو کچھ ہوتا ہے وہ بالکل اٹل اور بے مقصد و قوانین کے ماتحت ہوتا
 ہے۔ تمام چیزیں اسی مادی تقدیر سے بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ تمام مٹتا
 اٹلی ہوں یا اونٹن مادے کی مختلف ترکیبوں سے پیدا ہوتی ہیں۔
 انسان کی روح اُس کا شعور اور اس کا ارادہ سب مادی ترکیبوں کی
 پیداوار ہیں۔ انسان جو اپنے آپ کو صاحب اختیار سمجھتا ہے تو یہ ایک
 دھوکا ہے۔ فطرت سراپا جبر اور انسان فطرت کا ایک جز ہے، اس سے جو
 عمل ہوتا ہے سرزد ہوتا ہے وہ اس کے جسم کے اندر اور اُس کے باہر کے ہونے
 کا عمل یا رد عمل ہوتا ہے۔ خود شعور کا کوئی مستقل وجود نہیں تو ارادے
 کا وجود کہاں سے آئے گا۔ ارادہ بھی ایک حرکت ہے اور ہر حرکت مادی
 حرکت ہے، مادیت کے لحاظ سے کسی قسم کی اخلاقی ذمہ داری دینی نہیں
 رہ سکتی۔ اس کے برعکس بعض مذاہب نے ایک تو درمیان خدا کے عقیدے
 کی تعلیم دے کر اخلاقی زندگی کو استوار کرنے کی کوشش کی مگر رفتہ
 رفتہ خدا کی قدرت مصطفیٰ مادے کی قدرت مطلقہ کی طرح ہمہ گیر ہو گئی۔
 خدا کو تمام عینوں کی علت قرار دیا گیا جس کے نتیجے کے طور پر یہ ماننا پڑا
 کہ مشرک کا خالق بھی خدا ہی ہے۔ ایک طرف تو حیدی مذہب اٹل کو بڑے
 زور سے یہ یقین کرتا ہے کہ شر سے بچو اور خیر کی طرف آؤ، بدی کی مرز
 کے لیے جہنم سے ڈرنا ہے اور نیکی کے معاوضے میں جنت یا خدا کی
 خوش نودی پیش کرنا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ ہدایت اور
 گمراہی سب خدا کی جانب سے ہے کوئی شخص خدا کی مرضی کے بغیر ہدایت
 نہیں پاسکتا اور کوئی شخص خدا کی مرضی کے بغیر گمراہ نہیں ہو سکتا خدا ہی

نے بعضوں کو جنت کے لیے بنایا اور بعضوں کو جہنم کے لیے۔ خدا کی تقدیر اہل ہر کوئی اس کو پلٹ نہیں سکتا۔ جو جس کے مقدر میں ہو وہ ازل سے لوح محفوظ پر لکھا ہوا ہے۔ جب عقل اس متضاد تعلیم سے ٹھوکر کھاتی ہے تو یہ تقاضا کیا جاتا ہے کہ یہاں عقل سے کام نہ لو، بس ایمان لے آؤ کہ یہ دونوں باتیں درست ہیں۔ خیر و شر جبر و اختیار اور جزا و سزا کے عقدہ لایحل نے مذہب اور عقل کے مابین ایک جنگ بپا کر رکھی ہے جس سے اخلاق کی بنیادیں متزلزل ہو جاتی ہیں۔

فلاطینوس کی تعلیم میں اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی گئی ہے اس میں تسلیم نہیں کیا گیا کہ خدا کے قادر مطلق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کوئی پتا حکم الہی کے بغیر نہیں چل سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کی براہ راست کائنات پر اس قسم کی فراہم روائی نہیں ہے۔ ذات میں سے تنزلات کے اندر اولین تنزل عقل ہے جو ذات سے قریب ترین اور اس کا آئینہ ہے۔ لیکن عقل بھی جزئیات پر حادی نہیں، جزئیات آگے مزید تنزلات کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ عقل کل کے بعد نفس کل ہے جو مادے کی خلل اندازی سے اجام بناتا ہے اور عالم کثرت اُس سے ظہور میں آتا ہے، اسی عالم کثرت میں انفرادی ارواح بھی ہیں جن کے اندر اختیار پیدا ہو جاتا ہے۔ اختیار خدا کی عطا کی ہوئی چیز نہیں بلکہ تنزل کا نتیجہ ہے۔ خود خدا کے اندر نہ اختیار ہے اور نہ جبر، یہ دونوں تصورات یا ملکات تنزل اور کم زوری سے پیدا ہوتے ہیں۔ رُوح انسانی کا ایک رُخ نفس کل اور عقل کل کی طرف ہے اور دوسرا رُخ مادے کی طرف۔ اس لیے اُس کا میلان دونوں طرف ہو سکتا ہے۔ دونوں طرف میلان کے امکان کو اختیار کہتے ہیں۔ اختیار

کوئی قابلِ فخر ملک نہیں ہے۔ رُوح کا صاحب اختیار ہونا اس کی ماہیت کی دُورِ خنی سے لازم آتا ہے۔ رُوح اگر اعلیٰ منزل کی طرف جانا چاہے تو خدا اس میں معاون یا مزامم نہیں ہوتا اور اگر نیچے کی طرف گزنا چاہے تو بھی اس کو اختیار ہے اس میں ذاتِ مطلقہ کو کوئی دخل نہیں۔ بہت ہی کی ساخت ہی یہی ہے کہ اس میں تدریج موجود ہے۔ فعلیت اور انفعال کی یہ صورت ہے کہ ہر چیز اپنے سے نیچے کے درجے پر عمل کرتی ہے لیکن اپنے سے اوپر کے درجے سے فیض حاصل کرنے کے لیے اس کو فعلیت کی ضرورت نہیں بلکہ تزکیے کی ضرورت ہے جس سے وہ ظرفِ قابل بن جائے۔ اپنے کو ادنیٰ سے خالی کر دے تو اعلیٰ کا نزول اس میں خود بخود ہو جائے گا۔

سے من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام ہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام
صاحب اختیار ہونا رُوح کی اصلیت ہے۔ خدا کی ماہیت میں یہ داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ خدا مجبور ہے۔ وہ جبر اور اختیار دونوں سے بالاتر ہے، ان میں سے جس تصور کا اس پر اطلاق کیا جائے گا وہ انسان کو مغالطات کے چکر میں پھنسا دے گا۔ خدا کو انسان کی طرح صاحبِ ارادہ اور صاحبِ شعور اور عالم و عامل جزئیات قرار دینے سے جبر و اختیار کا عقدہ لایخل پیدا ہوتا ہے۔ اگر خدا کو ان صفات سے بالاتر قرار دیا جائے اور ان صفات کو فقط مظاہر میں اور انسانی رُوح کی صفات میں داخل سمجھا جائے تو کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ اخلاقی زندگی کے لیے اختیار لازمی ہے، اختیار کو تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں جو شخص اپنے آپ کو جبری کہتا ہے اور پھر نیکی اور بدی اور جزا و سزا کا بھی ذکر کرتا ہے وہ ایک متناقض بات کر رہا ہے۔ اس سے نہ انسان کی ماہیت پر کوئی

روشنی پڑتی ہے اور بدن کی مہریت ہے۔ بلکہ خود انسانی رہنے والے در باقی
سب کو مجبور نہ کرنے اور نہ ان کو اپنے لئے جس میں انسان سے بھی ادا ہو سکا
ہو۔ جس کے تصور سے مایہ بن گیا ہے۔ اور یہ در ترقی کے عمل بھی
مسدود ہو جاتا ہے۔ اور انسانی میں سے سب سے بہتر اور ترقی یافتہ انسانوں
نے اپنی تہمت سے بھی کی ضرورت کو بھی ثابت کیا اور اس کے امکان کے
لیے بھی ایک نئے سرے کی ضرورت ہے۔

زندگی کی ان باتوں پر غور کرنے پر پتہ چلتا ہے کہ انسان کا
حسن پرست ہونا ہی نہیں بلکہ ایک بڑی بات ہے کہ وہ اپنی اپنی
قائم نہ کرے۔ اور نہ اس کو اس کے لئے کوئی چیز کہ جس کے لئے یہ
ما تحت کر دیا گیا ہے۔ اس سے بڑھ کر اس کو دیکھا۔ ان حکما
نے حسن کو یہ بات کہ اس کے لئے یہ تمام سے بڑھ کر اس کو یہ تمام
افلاطون نے اس کو اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
کی نسبت کہ وہ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
مسخ شدہ صورتیں ہیں۔ اور اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
کر دیتا ہے۔ اس کو اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
یہ مایہ جو اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
عالم فطرت میں۔ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
ہے۔ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
حکمت کہ مادہ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
کی تعلیم اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
ہے۔ افلاطون کی تعلیم میں کہیں کہیں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

لیکن قدر بخیر سے نہ دیکھیں اور نہ ہی اس سے بے رغبتی نہ کریں۔
 ذوقِ جمالی کی ایک تہیہ کرنا چاہیے۔ اور وہ ہے اس پرانی و خوش آہنی
 تزکیہ روح، شوقِ بر و نی، حلاوتِ باطن۔

سینٹ اگسٹائن کی تعلیم

مسیحیت کے بانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام

مذہبِ مسیحیت کے بانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زندگی پر مبنی
 حکمت و علم کی ایک نئی تہذیب و تمدن نے دنیا کو اپنا مرکز بنایا۔
 اسے آزاد و سربلند بن گیا۔ اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو وہ سربلندی
 جو یہ تعلیم و تربیت نے اس کو عطا کی تھی۔ اس کی تعلیم و تربیت کے کھٹنے
 والوں نے اس کی تعلیم و تربیت میں جو سب سے بڑا کام کیا تھا۔ مسیحیت
 اندازوں میں اس کی کوئی کمی نہ تھی۔ اس کی تعلیم و تربیت نے انسانیت
 میں بہت بڑا خدمت کیا۔ اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 کسی کا غم نہ کیا۔ اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 استقامت کی گئی تھی۔ اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 ہوئی۔ اور اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 کہلاتی رہی وہ اس کی تعلیم و تربیت نے اس کو سادہ پر وہ
 نے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم و تربیت پر وہ جس نے حضرت

عیسیٰؑ سے براہِ راست کچھ نہیں سنا، دوسروں سے سُنی ہوئی تعلیم کو جو کچھ سمجھا اس کو مدون کر دیا۔

عیسوی تاریخ میں پلوں کے بعد سب سے زیادہ موثر اور اہم شخصیت سینٹ آگسٹائن کی ہے۔ عیسوی فلسفہ اور عیسوی دینیات میں اس کو وہی مقام حاصل ہے جو اسلامی تعلیم دین میں امام غزالیؒ کا ہے، اگرچہ ان دونوں کی زندگیاں بہت کچھ مختلف ہیں۔ آگسٹائن لاطینی کلیسا کے چار آبائے اساطین میں سے ہے اور ان چاروں میں سے اس کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ وہ نومیڈیا میں شہر ٹاگاسٹ میں پیدا ہوا جس کو اب سوق احراس کہتے ہیں۔ اس کا سن ولادت ۱۲ نومبر ۳۵۴ء ہے۔ اس کا باپ پٹرلیوس اس کی ولادت کے زمانے میں عیسائی نہیں تھا لیکن اس کی ماں مونیکا بڑی متقی اور راسخ الاعتقاد عیسائی تھی۔ اس کی دین داری ہمیشہ سے عیسائیوں میں عورتوں کے لیے ایک اسوہ حسنہ شمار ہوتی ہے۔ یہ ولیہ بڑی مضطرب رہتی تھی کہ اس کا شوہر بھی بے دین ہے اور اس کا عزیز بیٹا بھی اور وہ دن رات بڑے خشوع و خضوع سے اُن کے لیے دعائیں کرتی رہتی تھی کہ خدا ان کو راہِ راست پر لائے وہ اپنے بیٹے کو حضرت عیسیٰؑ سے محبت کرنے اور ان پر ایمان لانے کی تلقین کرتی رہتی لیکن اس پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ جب وہ بہت بیمار ہوا تو اس پر راضی ہو گیا کہ اس کو بپسمہ دیا جائے لیکن بیماری سے افاتے کے بعد پھر اُس کی نیت بدل گئی۔ اس کا باپ ایک شوقین مزاج امیر تھا اور مذہبی و اخلاقی زندگی کی طرف مائل نہیں تھا اس نے بیٹے کو فنِ خطابت کی تعلیم دلوائی اور اُس پر ذرِ کثیر خرچ کیا۔ یونان

میں اور روما میں وکالت اور سیاسی لیڈری کے لیے سب سے زیادہ اہم فن تقریر کا فن تھا۔ قوم کے اندر اعلیٰ مراتب اچھا مقرر ہونے سے ہی حاصل ہو سکتے تھے جیسے آج کل کی جمہوری یا نیم جمہوری حکومتوں میں بھی اچھا مقرر ہونا کامیابی کا راستہ ہی۔ اچھے خطیب ہونے کے لیے کسی قدر عالم اور ادیب ہونے کی بھی ضرورت تھی۔ اس سلسلے میں جو کچھ آیا آگسٹائن نے بڑی محنت سے حاصل کیا۔ آگسٹائن تعلیم کی غرض سے کارتھیج بھی گیا اور ایک مدت تک وہاں رہا۔ اُس نے لاطینی شورا کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جس کے اثرات اُس کی تصانیف میں موجود ہیں۔ یونانی زبان سے اس کی واقفیت بہت زیادہ نہ تھی، معلوم نہیں کہ عیسوی صحیفہ کو یونانی زبان میں پڑھ سکتا تھا یا نہیں۔ علم دوستی کے ساتھ اُس کی ہوس پرستی بھی جاری تھی۔ عتقوان شباب بی میں ایک لڑکی سے اس نے بے نکاحی تعلق پیدا کر لیا تھا۔ اس سے اس کا ایک بیٹا ہوا جس کا نام اُس نے 'ADEODATUS' یعنی خدا داد رکھا۔ اپنے سوانح میں اس نے اس دور کو اپنی زندگی کا زمانہ ظلمت و اہل قرار دیا ہے اور خامہ خوں چکاں سے اپنی کمزوریوں اور اپنے گناہوں کو قلم بند کیا ہے۔ لیکن اُس کی عیش پسندی صداقت کی تلاش کو مانع نہیں تھی۔ اُس کے گرد و پیش جو علوم اور مذاہب تھے اُن کا برابر مطالعہ کرتا رہتا اور ان کو جانچتا رہتا تھا۔ سب سے پہلے وہ مانی کے مذہب سے متاثر ہوا اور غصے تک اس کو یقین رہا کہ صداقت اسی مذہب میں ہے۔ یہ مذہب زرتشتی اور عیسوی عناصر کا ایک مرکب تھا۔ خدا اور شیطان کی کش مکش کو عیسائیوں کے ایک فرقے نے جو اپنے آپ کو 'عرقا' (GNOSTICS) کہتے تھے۔

نہیں تھی اور یہ حضرت تہارہنے کے عادی نہیں تھے اس لیے اس دوران
 میں کہیں اور نا جائز تعلق پیدا کر لیا۔ اپنے شعور کی گہرائیوں میں وہ آمادہ
 گریز ہو رہا تھا لیکن عمر بھر کی عادتوں کی وجہ سے ہوس کی زنجیروں کو توڑنے
 کی ہمت نہیں تھی۔ آخر ایک عیسائی بزرگ نے اس کو زور و شور سے
 تنقید کی کہ تم راہب بن جاؤ اور اُس سے بیان کیا کہ یہ کوئی ناممکن بات
 نہیں ہے، تمہارے جیسے دو عہدہ دار تمہاری طرح منسوب ہو چکے تھے
 لیکن ایک بیک دنیا سے منہ پھر کر راہب بن گئے۔ یہ سن کر اُس کے
 اندر ایسا ہیجان ہوا کہ وہ گہرا کر گھر سے ہر نکل گیا اور انجیر کے ایک
 درخت کے نیچے بیٹھ کر پھوٹ پھوٹ کر رونے لگا اور خدا سے التجا
 کرنے لگا۔ اسے ایسا معلوم ہوا کہ کوئی کہ رہا ہے کہ اُٹھ خدا کی کتاب اٹھا
 اور پڑھ۔ اُٹھ خدا کی کتاب اٹھا اور پڑھ۔ وہ اٹھا اور وہاں گیا جہاں
 کتاب پڑھی تھی۔ اس نے کتاب کھولی تو سامنے یہ فقرے تھے جو "خط
 بنام اہل روہ" میں ہیں۔ "میں شراب خواری، زنا کاری اور حرص
 و حسد کی کش مکش میں کچھ نہیں ملے گا۔ مسیح پر ایمان لاؤ اس پر بھروسہ
 کر کے اپنی زندگی کو اُس کے حوالے کر دو اور جہانی شہوات کو پورا
 کرنے کی فکر چھوڑ دو۔ آگسٹائن اپنے۔۔۔" میں لکھتے ہیں کہ یہ فقرہ تیر
 کی طرح میرے دل میں اتر گیا۔ اس سے آگے پڑھنے کی نہ ہمت رہی
 نہ خواہش، ایسا معلوم ہوا کہ میرا قلب نور سکون و سرور سے ابریز ہو گیا
 ہے اور شبہات کی تمام تاریکیاں کا فور ہو گئی ہیں۔ بیوی بچوں کی محبت
 اور دنیا کی تمام آرزوئیں یک قدم دل سے نکل گئیں اور میری وہی کیفیت
 ہو گئی جو میرے متعلق کئی سال قبل میری ماں نے ردیا میں دیکھی تھی۔

یہ تمام کیفیت آگسٹائن نے اپنی 'آپ بیتی' میں لکھی ہوئی۔ یہ سلسلہ کے موسم گرما کا واقعہ ہو اور یہی واقعہ اس کے تبدیل مذہب کے زم سے مشہور ہو۔ اس کے بعد اس کے لیے اپنے عہدے پر رہنا اور ملازمت کرنا دشوار ہو گیا۔ اسی سوچ میں تھا کہ کس طرح اُس سے پیچھا چھڑائے۔ کہ اُس کی چھاتی میں شدید تکلیف محسوس ہونے لگی اور وہ کئی مہینے تک کام کاج کے قابل نہ رہا۔ وہ میلان کے قریب دیہات میں ایک مکان میں منتقل ہو گیا جو ایک دوست نے اُس کو رہنے کے لیے دیا یہیں سے اُس نے بشپ کے پاس ہتیسہ لینے کی درخواست بھیجی۔ اس انقلاب کے باوجود اُس کے مذہبی خیالات ابھی تک بہت حد تک غیر متعین تھے اور باطنی انقلاب کے مقابلے میں عادات میں ظاہری انقلاب اس قدر نمایاں نظر نہیں آتا تھا۔ دوسرے سال موسم بہار میں اُس نے تینتیس برس کی عمر میں ہتیسہ حاصل کیا۔ اُس کے ساتھ اس کا بیٹا 'خداداد' اور اُس کا دوست الیپیوس بھی کلیسا میں داخل ہوئے۔ اس کی ماں مونیکا اس کے پاس آگئی اور بہت خوش ہوئی کہ خد نے اُس کی التجاؤں کو قبول کیا۔ ماں کی وفات سے پہلے جو گشتگوئیں اُن کے ماں میں ہوئیں اُن کو آگسٹائن نے بڑی ادبی لطافت سے بیان کیا ہو۔

اس کے بعد فوراً وہ اپنے وطن واپس نہ جاسکا بلکہ ایک سال تک روما میں رہا اور مانیت کے خدات من غرانہ تصانیف کرتا رہا۔ جب وہ وطن واپس آیا تو اُس نے ایک چھوٹی سی مذہبی جماعت بنائی جو اسے امام اور پیشوا سمجھتی تھی۔ اس کی زندگی اس وقت باقاعدہ طور پر راہبانہ نہیں تھی۔ لیکن اس یکسوئی سے جو تہذیبات اس کو حاصل ہوئے وہ بلاشبہ

صورت میں بھی ہبوطِ آدم کی وجہ سے انسانوں کی فطری اور اساسی گناہگاری کا عقیدہ اس میں نہیں ہے اور نہ حضرت مسیح کا تمام نوزِ انسان کے لیے کفارہ ہونا اور سب کے گناہ اپنی گردن پر لے کر قربان ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یہ عقیدہ آگسٹائن سے پہلے پیدا ہو چکا تھا سین عیسوی عقائد میں اس کی جڑوں کو مضبوط کرنا آگسٹائن ہی کا کام ہے۔ وہ خود گناہگاری کی زندگی بسر کر چکا تھا اور یہ تجربہ کر چکا تھا کہ علم و عمل اس کو گناہ سے چھڑانے میں ناکام رہے، آخر میں مسیحی عقیدے اور خدا کے فضل نے اس کو نجات دلوائی۔ گناہ کی گرفت اس کے قلب پر ایسی شدید تھی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ میلان مصیبت انسان کی اصلی فطرت ہے۔ انسان کی گناہگاری اور بے بسی پر اُس نے عیسوی عقائد کی ایک سرِ بفلک تعمیر کھڑی کر دی۔ اس بحث کو مباحثہ پیلایگی کہتے ہیں۔ پیلایوس اس مناظرے میں اس کا قدم مقابل تھا جس کے شاگرد سلسٹیوس اور جیولیاوس ابھی اس کے ساتھ شریک تھے۔ پیلایوس کی نسبت یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کہاں کا رہنے والا تھا۔ آگسٹائن اس کو برطانوی کہتا ہے، کوئی اس کو آئرلینڈ کا رہنے والا بتاتا ہے اور کوئی اسکاٹ لینڈ کا۔ بہر حال اس کا وطن یہیں کہیں تھا۔ اُس کے حالات اور اس کی تعلیم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت پاکیزہ سیرت کا شخص تھا جو اصلاحِ جماعت کے کاموں میں لگا رہتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ انسان کے فطری ہیجانات اور اُس کی جبلتیں بُری نہیں ہیں۔ وہ ایک صاحبِ شعور اور صاحبِ اختیار ہستی ہے، وہ نیکی بھی کرتا ہے اور بُرائی بھی دونوں طرح کی استعداد اُس میں موجود ہے، وہ تعلیم و تربیت اور عمل سے اصلاح پذیر ہے۔ اس کی اصلاح سے مایوس ہونا خلقت پر

اور خدا کی رحمت پر الزام لگانا ہے۔ وہ سنگسار کے قریب رہا گیا اور وہاں عرصے تک رہا، بہت سے لوگ اس کے ہم خیال ہو گئے۔ اس کے شاگرد سیسیٹیوس نے اس کی تعلیم کو منظم اور مدون کیا تو یہ عقیدہ عام عیسوی عتبہ سے بڑی طرح ٹکرایا۔ یہ شاگرد جب سنگسار میں استاد کے ساتھ شہابی افریقہ میں سفر کر رہا تھا تو اس عقیدے کی بنا پر اس پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور اسے کار تہجج کے اسقف کے سامنے جواب دہی کے لیے حاضر ہونا پڑا۔ اس پر الی وکال الزام مذکورہ ذیل عقائد کی وجہ سے لگایا۔

(۱) حضرت آدمؑ کا گناہ ایک ذاتی لغزش تھی جس کا جو کچھ بھی اثر ہوا وہ اس کی اپنی ذات تک محدود رہا۔ حضرت آدمؑ کی فطرت میں گناہ پہلے رچا ہوا تھا اور نہ بعد میں رچا۔ ایک بات بھی جو آئی تھی ہو گئی۔

(۲) ہر انسان فطرت صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے لیکن ماحول کے غلط اثرات شعور و اختیار کے غلط استعمال سے وہ گناہ بھی کر سکتا ہے لیکن یہ گناہ اس کو پیمپٹ نہیں جاتا، توبہ سے اور نیکی کرنے سے اس کا اثر نازل ہو جاتا۔ آدمؑ کی اصلی فطرت صحیح تھی ہر ابن آدمؑ کی بھی اصلی فطرت صحیح ہوتی ہے۔

(۳) جو بچے حصولیت کی حالت میں مرجائے ہیں وہ گناہ سے ملوث نہیں ہوتے، خدا سے عادل و رحیم ان کو محض اس لیے عذاب نہ دے گا کہ وہ آدمؑ کی اولاد ہیں اور ان کو ہتیسہ نہیں دیا گیا۔

آگسٹائن سے تقریباً دو صدی بعد ظہور اسلام پر عیسائیت اور اسلام جو عقائد کی جنگ ہوئی اس کی بنا بھی زیادہ تر یہی مسئلہ تھا۔ پیلوگوس نے م سے دو صدی پیشتر کلیس کی عیسائیت پر وہی اعتراض کیے جو بعد

میرا نام کی عادت تھی۔ میں پروردگار سے۔ جب بہت دور۔ فوجِ شان
 کی بدھتی تھی۔ گنتی اس منظر سے۔ کھڑی تھی۔ اور اس سے
 قوت سے۔ یہ میری پروردگار اور اس سے۔ یہ میری پروردگار
 تک۔ میں تو بہت دور تھی۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 لپٹتے۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 بعض اسی فوجی ان گنت انسانوں سے۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 پیل گیس کو۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 بڑی بڑی فوجی جالی۔ اور یہ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 انھوں سے۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 زیادہ سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 میں سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 پروردگار کی بڑی سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 بہت کچھ اس میں سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 پروردگار کی سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 میں سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 آگت۔ میں سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 شاگرد۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 میں کوئی پند۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 کی کہ انسان گن۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔
 نہیں سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔ میری سمیت۔

کی بھلائی اس کی حکمت کے لیے کوئی معیار نہیں بن سکتی۔ خدا نے کائنات کو ایک مکمل تصویر بنایا ہے۔ اگر تصویر کا ایک ایک ٹکڑا الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو بعض حقے جمیل معلوم ہوں گے اور بعض بھدے۔ جو حصہ سُن کے لیے ضروری ہو وہ الگ کر کے محض دھبا دکھائی دے گا۔ کائنات میں کہیں فتور نہیں ہے جو فتور نظر آتا ہے وہ نگاہِ جز میں کا فتور ہے۔ ہر بے سُر آواز کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں آکر نغمہ اذلی کا ایک لازمی جز بن جاتی ہے۔ الگ الگ چیزیں کبھی سفید محسوس ہوتی ہیں اور کبھی مُضر، کوئی فرد نیک ہوتا ہے کوئی بد، کوئی جناتِ نعیم کے لیے بنا ہے اور کوئی جہنم کا ایندھن ہے، لیکن کائنات کو اگر خدا کی نظرِ کل سے دیکھا جائے تو اُس کے اندر کوئی چیز عبث نہیں ہے۔ افراد اپنے اپنے نقطہ نظر سے خوب وزشت کی تفریق کرتے ہیں درندہ عالم سراپا جمیل ہے گندے سے گندہ جزِ کل کے اندر آکر پاک ہو جاتا ہے۔ کیا عجیب بات ہے کہ جس شخص کے لیے کائنات عقل و عدل و جمال کا مظہر ہے اُس کے لیے انسان مردود اور خبیث ہے جس کی فطری خبیثت کو ثابت کرنے کے لیے اس نے اپنی تمام قوت بیان اور قوت استدلال صرف کر دی۔ اپنے اندر جس شدید میلانِ گناہ کا وہ تجربہ کر چکا تھا اس کو اُس نے فطرتِ انسانی کی اصلیت سمجھ لیا اور یہ خیال نہ کیا کہ یہ اس کی اصلی فطرت کی مسخ شدہ صورت تھی۔

آگسٹائن کی تعلیم میں ان مختلف عناصر کے موجود ہونے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ہر گروہ کو اس کے اندر کچھ نہ کچھ اپنے مذاق کے موافق مل جاتا ہے۔ اصل میں کلیسا کی تحریک جس کا بانی لوثر تھا آگسٹائن سے ہمارا لے کر اُٹھی۔ لوثر آگسٹائن کا معتقد تھا، وہ یہ کہتا تھا کہ کلیسا کا نظام آگسٹائن

کی تعلیم کے مسئلہ پر ہونا چاہیے۔ نیا میرٹ پر آگسٹائن کے اثر کا اثر ۱۵۱۱ء سے ہوسکتا ہو کہ اس کے دونوں متنی صہم فرقتے آگسٹائن کے نام لیوا ہیں اگرچہ ان کے برس اس کی تعلیم کی تاریخات الٹ الٹ ہیں۔ عیسوی متکلمین اور عیسوی صوفیا سب اپنے آپ کو اس کا خوشہ چیں سمجھتے ہیں۔ عیسائیت کی تاریخ میں کوئی شخص فکر و عمل پر اثر ڈالنے کے معاملے میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا ایک شاگرد گرگوری پاپا سے روم بھی ہو گیا جو گرگوری اعظم کے لقب سے مشہور ہے۔

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے دین مسیح کی خدمت زیادہ کی یا اس کو خراب زیادہ کیا۔ کلیسا کے بنیادی عقائد تواریت گناہ، کفارہ اور ثلث اور شعائر کلیسا کے پابند ہوئے بغیر کسی کا امید نجات نہ رکھنا، ان سب کو آگسٹائن نے استوار کر کے کلیسا کی تعمیر و تنظیم کو مکمل کیا۔ لیکن اس صورت پذیری میں مسیح کی اصلی تعلیم بہت کچھ سمجھ ہو گئی۔ مسیح کی محبت اور رواداری کی تعلیم نے شدید تعصب کا رنگ اختیار کر لیا۔ آگسٹائن کے نزدیک جو شخص عقائد اور عمل میں کلیتہً کلیسا کے ماتحت زندگی بسر نہ کرے اس کو زندہ رہنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ وہ جس طرح مشیت ایزدی میں جبر کا قائل ہے اسی طرح کلیسا کے جبر کو بھی حق بجانب سمجھتا ہے۔ کلیسا کا یہ جبر صدیوں تک بہت خیریت کش ثابت ہوا اور اس نے علمی ترقی اور تہذیب و تمدن کو غرضہ دراز تک روکے رکھا۔ صیہبی جنگیں جن سے یورپ میں بڑی تباہی پھیلی اسی تعصب کے شجر زقوم کا مژہ تھیں۔ کلیسا نے جو دنیاوی قوت حاصل کی وہ بہت کچھ دین مسیح کو اپنی اصلی ذات سے ہٹا کر رکھی۔

مذہب عیسوی کے عقائد کے لیے فلسفیانہ اساس قائم کرنے کے

واسطے آگسٹائن نے جو نظریات قائم کیے ان میں سے بعض تاریخی و فلسفے میں
 خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اُس نے کہا کہ انسان کے علم کی بنیاد برہمی حقائق
 پر قائم ہونی چاہیے۔ سوال یہ ہے کہ یہ برہمی مرکز علم کہاں ہے۔ انسان ہر چیز
 پر شک کر سکتا ہے۔ حواس کا دھوکا ایک کھلی حقیقت ہے۔ خارجی عالم کے
 وجود پر بھی انسان شک کر سکتا ہے، کون کہہ سکتا ہے کہ وہ جو کچھ دیکھتا ہے وہ
 اس کا خواب نہیں۔ انسان ہر چیز کے وجود سے انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے
 خارج کے مطالعے سے کسی برہمی مرکز پر نہیں پہنچ سکے۔ ان ایک امر
 ایسا ہے جس پر شک کرنے والے کو بھی شک نہیں ہو سکتا اور وہ یہ ہے کہ وہ شک
 کر رہا ہے۔ گویا شک کے راستے سے انسان یقین پہنچا رہا ہے اور وہ یقین یہ ہے کہ 'میں
 ہوں'۔ اگر فلسفیانہ تحقیق میں انسان کا نقطہ آغاز کوئی برہمی حقیقت بنی
 چاہیے تو وہ برہمی حقیقت خود اس کے نفس کا عمل تشکیک ہے۔ وہ شک پر
 شک نہیں کر سکتا۔ اس کے بعد آگسٹائن عمل تشکیک کی تحلیل سے ثانوی
 قسم کے بدیہیات حاصل کرتا ہے۔ شک صرف یقین کے مقابلے میں پسپا
 ہو سکتا ہے، اگر یقین کا کوئی احساس امریاء انسان کے نفس میں نہ ہو تو اس
 کو یہ وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے متاثرات اور نظریات اصلی ہیں یا نہیں۔
 اس سے لازم آتا ہے کہ شک کرنے والے کے نفس میں حقیقت اور صداقت
 کا کوئی معیار مضمر ہے۔ انسان سعادت کا طالب ہے اور سعادت حقیقت کے
 بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی طلب سعادت کسی شخص حقیقت کے وجود کو
 لازم اور قابل حصول بنا دیتی ہے۔ آگسٹائن نے یقین کے مرکز کو انسان
 کے شعور کے اندر تلاش کر لیا، عمل شک نے شعور کی حقیقت کو یقینی بنادیا
 اگر شک کرنے والا یہ کہے کہ ممکن ہے کہ میں اس بارے میں بھی غلطی کر رہا

ہوں تو بھی اُس سے تو گریز نہیں کہ غلطی کرنے کے لیے پھر تو میرا ہونا لازمی ہے۔
 یقینی ہے۔ شک کو غلط سمجھنا بھی میرے نفس کی ہستی کا قطعی ثبوت ہے۔ اس
 اساسی یقین کی تحلیل سے شعور کے مختلف پہلوؤں کی حقیقت بھی واضح
 ہو جاتی ہے۔ شک کرنے والا صرف یہی یقین نہیں کرتا کہ میں ہوں، بلکہ میں ایک
 جاننے والی یا دہ کھنے والی اور ارادہ کرنے والی ہستی ہوں۔ پہلے اور آگے
 اس کے نفس میں موجود ہیں جن کے ساتھ مقابلہ کر کے اس کو شک پیدا
 ہو رہا ہے۔ وہ خواب اور بیداری اور وہم کی کیفیتوں کا موازنہ کر رہا ہے
 اور مقابلہ کر کے شک کر رہا ہے کہ اُن سب کی ایک ہی سی حالت ہے یا
 اُن میں کچھ فرق ہے۔ حفظے کے علاوہ اس شک کے اندر تعقل کا عمل بھی
 ہے۔ معلوم ہوا کہ میں ایک سوچنے والی ہستی ہوں۔ اس کے علاوہ شک
 کے عمل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ میں حقیقت کی طلب اور اس کی دریافت
 کا ارادہ رکھتا ہوں لہذا شک کے ساتھ یہ بات بھی بدیہی ہوئی کہ میں صاحب
 ارادہ ہستی ہوں۔ سوچنا، جاننا، فیصلہ کرنا، ارادہ کرنا سب اسی شک کی
 تحلیل سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس سے آگسٹائن کی بالغ نظری کا ثبوت
 ملت ہے۔ نفسیات قدیمہ نے انسانی نفس کے اندر کئی شعبے اور الگ الگ
 ملکات قرار دے رکھے تھے اور خیال تھا کہ یہ شعبے اور یہ ملکات نفس
 کے اندر الگ الگ گو پہلو بہ پہلو پائے جاتے ہیں۔ قوت ارادی قوت
 یاد سے الگ ہے اور قوت تعقل قوت ارادی سے الگ۔ جدید نفسیات نے
 انسانی نفس کی اس شعبہ داری تقسیم کو غلط قرار دیا۔ اور یہ ثابت کیا کہ ہر
 نفسی کیفیت ایک ناقابل تقسیم عمل ہوتا ہے فقط بغیر نفس مطاعہ انسان اس
 کے الگ الگ پہلوؤں پر غور کر سکتا ہے۔ حقیقت میں یہ پہلو الگ الگ

نہیں ہوتے۔ عمل شک کی تحمیل میں آگسٹائن نے عہدہ نفسیات کا نقطہ نظر اختیار کیا ہے جس سے بحیثیت مفکر اس کی عظمت کا پتا چلتا ہے۔ اس کی اس تحقیق کا لب لباب یہ ہے کہ انسان کا نفس ایک ناقابل تقسیم کل ہے اور یقینی علم کا مرکز اس کا اپنا شعور ذات ہے۔ اس نے نفسیات کے علاوہ نظریہ علم میں بھی بڑے اہم نکات پیدا کیے۔ شعور ذات سے وہ مطلق تصورات کو بھوری نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ محسوسات کی حقیقت پر شک کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کا نفس ماورائے مظاہر حقیقت کا تصور اپنے اندر مضمر رکھتا ہے۔ اگر صداقت کا کوئی مادہ مادی معیار اس کے پاس نہ ہوتا تو وہ کسی چیز کو غیر حقیقی کیسے سمجھ سکتا۔ غیر حقیقی کے لیے حقیقت کا تصور مقدم ہے۔ جو کوئی شک کرتا ہے وہ حقیقت ہی کی بنا پر شک کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس کے اندر کوئی ملکہ احساس سے بالاتر ہے جس کو عقل کہتے ہیں جسے غیر مادی اور غیر محسوس حقائق یعنی کلیات اور سیارات کا علم ہے۔ استدلال اور تعقل کے اصول اس کے نفس کی ساخت میں موجود ہیں۔ جب وہ تمام عالم پر بھی شک کرتا ہے تب بھی انہی اصول کی بنا پر کرتا ہے۔ اسی طرح حسن اور خیر کے معیارات مطلقہ بھی اس کے اندر ہوں گے۔ جب وہ چیزوں کو خوب صورت یا بد صورت کہتا ہے تو وہ معیار کے بغیر کیسے بات کر سکتا ہے لیکن وہ معیار کوئی خارجی شے نہیں ہے۔ اسی طرح خیر و شر کے متعلق جو بحث بھی کرتا ہے وہ کسی معیار کی بنا پر کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معیارات محسوسات نہیں ہیں۔ جس معیار کی بنا پر وہ کوئی حکم لگاتا ہے وہ معیار اس کو خارج سے حاصل نہیں ہوتا۔ اصول استدلال اصول ذوق جمال اور معیار خیر و شر بس اس کے اندر ہی ہیں وہ باہر سے حاصل

نہیں ہو سکتے۔

پہلے تصوراتِ کلیہ کی نسبت آگسٹائن کا عقیدہ افلاطون کے انداز کا تھا لیکن وہ افلاطون سے اس بارے میں متفق نہیں تھا کہ روح جسم میں آنے سے قبل بھی موجود تھی اور حقائقِ کلیہ کا علم رکھتی تھی اور اب جسم میں آنے کے بعد محسوسات اور جزئیات کے کُل پہلوؤں کا مشاہدہ کرنے سے اُس کو کلیات یاد آ جاتے ہیں۔ آگسٹائن نے اس عقیدے کی تعلیم دی کہ روح جسم کے ساتھ ہی پیدا کی جاتی ہے لیکن اس میں حقائقِ کلیہ کے ادراک کی استعداد و دیوت کی گئی ہے۔ شک ہو یا یقین، تصدیق ہو یا تردید، ہر صورت میں معیار و اصول محسوسات سے بالاتر ہوتے ہیں محسوسات کو ان پہلوؤں سے تاپا جاتا ہے۔ اپنے عیسوی عقائد کی بنا پر اس نے افلاطون سے کسی قدر جتنے کی کوشش کی ہے لیکن نظریہ علم کے نقطہ نظر سے تصوراتِ کلیہ کی بابت دونوں کے عقائد ایک ہی سے ہیں۔ یہ معیارات انفرادی شعور اور اس کے احساسات سے بالاتر ہوتے ہیں، یہ اصول تمام عقل رکھنے والی ہستیوں کے لیے مشترک ہیں۔ کسی فرد کے لیے اور کسی حالت میں اُن کی قدر و قیمت میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی، گویا خود فرد کے شعور کے اندر اس کی انفرادیت سے ماوری حقائق موجود ہیں۔ لیکن اگر یہ فرد سے ماورائی ہیں تو خدا سے ماورائی تو نہیں ہو سکتے لہذا یہ کلیات خدا کے تصورات ہیں جو تمام مظاہر کے لیے کامل اور غیر متغیر نمونے اور سانچے ہیں۔ خدا کی ذات کے اندر ان میں کامل وحدت پائی جاتی ہے۔ خدا ان تصورات کی وحدتِ مطلقہ ہے۔ وہ ہستی برترین، خیر برترین اور حسین کامل ہے۔ ہر صحیح عقلی علم اصل میں خدا کا علم ہے گویا اس

جسمانی زندگی میں انسان کو خدا کا کابلِ علم نہیں ہو سکتا۔ خدا کی صفات کا ہم صرف سبلی طور پر تصور کر سکتے ہیں یہ کہ وہ کسی شے کی طرح کا نہیں، اس میں کوئی نقص نہیں، وہ زمان اور مکان سے بالاتر ہے، اس کی محبت ہماری محبت کی طرح نہیں، اس کا رحم ہمارے رحم کی طرح نہیں، اس کا عدل ہمارے عدل کی طرح نہیں۔ خدا کی ذات کے اندر ان صفات کا کمال اور ان کی کابل و وحدت ہمارے ادراک کی گرفت سے بالاتر ہے۔ اس کی بے زمان و مکان، بے جسم بے حرکت ہستی، ہمارے ادراک کے سانچوں میں نہیں آ سکتی۔ اغراض کے مقابلے میں اس کو جوہر مطلق یا اضافی علتوں کے مقابلے میں اس کو علتِ مطلقہ کہنا بھی محض مجازی گفتگو ہے۔ خدا کی نسبت یہ تمام تصورات نوافلاطونی تصورات ہیں۔ یہاں تک فلاطینوس کی تعلیم اور آگسٹائن کے عقیدے میں کچھ فرق نہیں۔ لیکن آگسٹائن صرف فلسفی نہیں بلکہ عیسائی بھی ہے۔ اسرائیلی انبیاء کے تصورِ خدا میں شخصی صفات بھی اس کی ذات میں داخل ہیں۔ فلاطینوس کے ہاں خدا کی ذاتِ مطلقہ میں شخصیت کا کوئی شائبہ نہیں شخصیت کا بدرجہ کمال بھی خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ شخصیت کی ماہیت میں اضافیت داخل ہے، لیکن مذہب کے اندر خدا کا یہ تصور ہے کہ ہم اس کو مخاطب کرتے ہیں تو وہ سُنتا ہے، نیکی سے خوش اور بُرائی سے ناراض ہوتا ہے، انعام دیتا ہے، بدلہ لیتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ آگسٹائن کا نقطہ آغاز نفس کی ماہیت اور شخصیت ہے اس لیے خدا کو بھی وہ اسی پر قیاس کرتا ہے۔ اگر خدا کی صفات میں سے شخصیت کے تصورات نکال دیے جائیں تو باقی جو وجودِ مطلق رہ جائے گا وہ مذہبی جذبات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اسقاطِ اضافات سے جو توحید پیدا ہوتی ہے وہ فلسفی

کے لیے دل کش ہو تو ہو، خدا کے ساتھ کاروبار رکھنے والے نفس کے لیے قابل فہم نہیں ہو سکتی۔ مذہب کہتا ہے کہ خدا بتدریج کئی سے خلائے محض رہ جاتا ہے، اس کی صفات کا کچھ نہ کچھ علم تو انسان کو ہونا چاہیے۔ اگر اعلیٰ تعلیم یہ ہے کہ انسان خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے تو اُن کے متعلق کسی قسم کی آگاہی ہونی چاہیے۔ خارج کے مطالعے سے خدا کی پہچان دشوار ہے، فقط ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ اپنے نفس کی پہچان سے خدا کی پہچان حاصل کی جائے، لیکن ہمارے نفس اور خدا کے نفس میں بے انتہا فرق ہے لہذا یہ پہچان تمثیلی اور تشبیہی ہو سکتی ہے۔ دشواری یہ ہے کہ اس طرز عرفان میں انسانی تشبیہ غالب آجاتی ہے اور انسان ذاتِ مطلقہ کی بابت بڑے مغالطے میں پڑ جاتا ہے۔ ان خطرات کے وجود آگسٹائن بھی راستہ اختیار کرتا ہے۔ نفس کے انداز پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس تمام شعوری کیفیات کی وحدتِ مستقلہ ہے، وہ حکم اور تصدیق کے عمل سے اُن عناصر کو بناتا یا الگ الگ کرتا ہے اور اُس کے اندر قوتِ ارادی ہے وہ خیر برتریں یا سودیتِ کاملہ کے حصول کی طلب ہے۔ نفس کے اندر حافظہ ہے عقل ہے اور ارادہ ہے لیکن یہ نفس کے الگ الگ شعبے نہیں ہیں۔ ہر نفسی کیفیت کے یہ تین پہلو ہوتے ہیں، ان کو نفس کے تینے یا طبقے سمجھنا نفس کی وحدت کو فنا کر دیتا ہے۔ آگسٹائن نفس کی اس سیل سے اپنے عیسوی عقائد کے لیے بھی راستہ بناتا ہے۔ جس طرح انسانی نفس کے تین پہلو ہیں اسی طرح الوہیت کے بھی تین پہلو ہیں تثلیث کی فلسفیانہ اساس ہے۔ تمام حقیقت وجودِ علم اور ارادے پر مشتمل ہے۔ وجود سے قدرتِ کاملہ، علم سے حکمتِ کاملہ اور ارادے سے

خیرِ کامل کا ظہور ہوتا ہے۔ کائنات کی تمام تکوین اور تنظیم اس ہی تین ہیروں کے ساتھ وابستہ ہے گویا نفس کے اندر وحدت فی التثلیث کے عرفان سے الوہیت اور کائنات کے اندر وحدت فی التثلیث کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ فلسفیوں کے لیے خدا صاحب ارادہ سب سے نہیں اور ارادہ نفس کی ماہیت میں داخل نہیں، افلاطون اور ملا صدیق دونوں کے ہاں ارادے کو کوئی مستقل اور مطلق حیثیت حاصل نہیں۔ افلاطون کے لیے وجود مطلق نظام عقلی ہے جو الان کا کان موجود ہے جس میں تغیر نہیں اور جہاں تغیر نہیں وہاں ارادہ بھی نہیں ہو سکتا۔ نفسانی عقل کے کمال میں بھی جب وہ عقلِ کل سے جا ملے ارادہ سونٹ ہو جاتا ہے لیکن آگسٹائن کے ہاں ارادہ نفس کی اصنیت ہے، ہر نفسی کیفیت کو ارادے ہی کا منظر کہہ سکتے ہیں۔ نفس کی ماہیت تعلیت اور طلب ہے اُس کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں ہے کہ مادی یا غیر مادی حقائق مغیر کے آئینے پر منعکس ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شعور کا تحقق بھی ارادے سے ہے اگر ارادہ نہ ہو تو شعور بھی نہ ہو۔ انسان کو جس چیز کا جس طرح شعور ہوتا ہے اس کا تحقق اُس کے ارادے سے ہوتا ہے۔ اگر محسوسات کی طرف سے ارادے کو بٹالیا جائے تو وہ شعور کے لیے بھی ناپید ہو جاتے ہیں ارادہ ہی محسوسات کا طرفِ توجہ ہوتا ہے اور ان کو عمل کے لیے منظم کرتا ہے۔ نہ صرف خارجی محسوسات میں بلکہ باطنی نفسی کیفیات میں بھی مرکزی حیثیت ارادے ہی کو حاصل ہے جس باطن میں بھی عنانِ ارادے ہی کے ہاتھوں میں ہوتی ہے۔ اندرونی کیفیات میں عارفانہ چیز کو

کرتا ہے اور کس کو ضرر نہیں کرتا اور نفس یا کردہ چیزوں کو کس طرح توڑتا
 یہ جوڑتا ہے یعنی ذکر و فکر دونوں اعمال ہمارے ارادے کے انداز
 پر موقوف ہیں۔ خارجی اور باطنی تجربے کی سمت اور اس کے مقصد کو
 متعین کرنا اور اس کو عقلی اصول کے ماتحت رکھنا ارادے ہی کے ساتھ
 وابستہ ہے۔

یہاں تک ارادے کی نفسیات پر گہری نظر ڈالنے کے بعد
 جہاں الہی صداقت کا باب کھلتا ہے وہاں آگسٹائن اپنے عقیدے سے
 دوسری طرف پیٹ جاتا ہے۔ الہی صداقت کی طرف ارادے سے قدم
 اٹھانا اور جدوجہد سے اس کو حاصل کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے۔
 اپنے دل پر جب اور باطنی تجربے تک ارادے کی کارگزاری منسلک ہے۔
 اس سے آگے جہاں الہی معرفت ہو وہاں نوعیت کی بجائے انفعالی
 کام دیتے ہیں۔ کوشش کی بجائے توکل اور عجز کی کیفیت بنیادیں فیض پر
 اور امور معرفت کے لیے ضروری ہیں، معرفت حقیقی ایک تنویر اور ایک
 انکشاف ہے۔ وحی و پرہیز سے دل میں آمیزگی جاتی ہے، کوئی شخص ہر دور میں
 کو حاصل نہیں کر سکتا۔ خدا کے دلوں انسان کی قوت تخیل و قوت حصول
 شمل ہو جاتی ہیں، یہاں پر انسان میں مندرجہ علی کا خوف بن کر رہ جاتا
 ہے اور یہ غرور تھا بھی اس کے اختیار میں نہیں ہے حصول فیض کے لیے
 کوئی عمل توجہ کا مرکز نہیں ہو سکتا۔ یہ خیال کہ معرفت اوپر کے درجہ سے
 نیچے نفس انسانی میں نازل ہوتی ہے اور یہ کہ اوپر وہی حقیقت میں
 ہوتی ہے اور نیچے رہی نفس، آگسٹائن نے بوقلمونیت سے
 لیکن یہاں بتو اس کے مخصوص مسوئی عقائد نے اس عقیدے کی تعزیرات

بدل دی۔ جدید افلاطونیت میں معرفت کا حصول اور نزول خدا کی مرضی پر منحصر نہیں، تسلسل اور تدریج حیات میں اوپر کی حقیقت کا نزول نیچے کی طرف ہوتا ہے لیکن آگسٹائن نے معرفت کے حصول کو ہر قسم کے آئین سے خارج کر کے محض فضل الہی پر منحصر کر دیا جو کسی آئین کا پابند نہیں ہو سکتا جہاں اُس کی مرضی ہوتی ہے وہاں نازل ہوتا ہے اس میں چون جوسپہرائی گنجائش نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ ایمان اور تزکیہ نفس سے اپنے آپ کو معرفت کے لیے تیار کرے۔ اس کے لیے عقلی بصیرت سے زیادہ ایمان کی ضرورت ہے۔ ایمان بھی ایک ارادی فعل ہے۔ بصیرت ایمان سے حاصل ہوتی ہے۔ ایمان بصیرت سے حاصل نہیں ہوتا۔

آگسٹائن نے ارادے کو نفس کی اصلیت قرار دیا اور اختیار کو استوار کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اُس کے مذہبی عقائد نے آخر میں اس کی یہ تمام تعمیر ڈھادی۔ اگر انسان صاحب ارادہ اور صاحب اختیار ہستی ہے تو خدا بدرجہ کمال ارادہ اور اختیار رکھتا ہے۔ خدا نے مخلوقات کو اپنے ارادے سے خلق کیا وہاں بھی ارادہ عقل کے ماتحت نہیں ہے۔ اس نے جس کو جیسا چاہا بنا دیا۔ نوبع انسان آدم کے زوال سے مشروع ہوئی آدم کا ارادہ اولیں جو ارادہ گناہ تھا اس کو نتیجہ اختیار کہیے تو کہیے لیکن اس گناہ کے بعد گناہ کے نتائج نے تمام نوبع انسان کے ارادوں کو مفلوث کر دیا۔ نوبع انسان ایک نفس واحد کی طرح ہے اور بنی آدم ایک دوسرے کے اعضا ہیں اس لیے عدل یا عقل کی بنا پر یہ پوچھنا ناروا ہے کہ ایک شخص کے گناہ سے تمام انسان تیار مست تک کیوں محفوظ

ہوتے رہیں گے۔ گناہ ہر انسان کو ورثے میں ملتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ پیدائش ہی سے ارادہ خیر کی صلاحیت اس میں مسوب ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خدا نے شروع ہی میں دو قسم کے انسان بنائے، ایک وہ جن کو ہدایت اور سعادت کے لیے بنایا دوسرے وہ جن کو گمراہی اور شقاوت کے لیے بنایا۔ جن کو ہدایت کے لیے بنایا تھا ان کے ارادے کو وہ خود ہی ہدایت کی طرف پھیر دیتا ہے اور جن کو کمراہی اور عذاب کے لیے بنایا ہے ان کا ارادہ خود بخود غلط کاری کی طرف پھرتا ہے۔ اس مسئلے میں آگسٹائن اسی چکر میں آیا جس میں اُس کے بعد دیگر مذاہب مبتلا ہوئے۔ اُس نے خدا کا یہ تصور قائم کیا کہ وہ قادر مطلق علیم مطلق اور صاحب ارادہ ہستی ہے جو کچھ ہوا وہ اُس کے ارادے سے ہوا اور جو کچھ ہوتا ہے وہ اُس کے ارادے سے ہوتا ہے۔ اس کو ازل سے معلوم ہے کہ کون شخص کیسے ہے اور وہ کیا کیا کرے گا۔ اس سے صریحاً جبر لازم آتا ہے اور انسان کی اخلاقی ذمہ داری تمام تر سوخت ہو جاتی ہے، وہ خدا کے ہاتھوں میں محض کٹ پتلی بن کر رہ جاتا ہے۔ اس پر اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر عذاب و ثواب کیسا اور مجبوروں پر اختیار کی ہمت کیسی؟ اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ خدا نے جن کو نیکی کی توفیق دی ان کو ثواب عطا کرے گا اور جن کو توفیق نہیں دی ان کو عذاب ملے گا۔ ثواب و عذاب عمل پر مرتب ہوتے ہیں لیکن عمل کی توفیق خدا کے ہاتھ میں ہے خدا کے عدل کے لیے یہ کافی ہے کہ انسان عمل سے ثواب و عذاب کو کسب کرتا ہے۔ کبھی آگسٹائن یہ کہتا ہے کہ خدا کا پہلے سے یہ جاننا کہ کون شخص کیا کرے گا محض علم کی بنا پر ہے اور یہ علم انسان کے عمل پر موثر نہیں ہے۔ عمل اس کے باوجود اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن فضل و تہر

بے اصول سے اختیار میں کیا باقی رہ جاتا ہے۔ اس قسم کے اہل دنیاات خدا کی قدرت کا ملہ اس کے عدل اور اختیار کو بھی محفوظ رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی ذمہ داری اور اس کے اختیار کو بھی ساتھ ہی خدا کو تمام اعمال خیر و شر میں علت بنا دیتے ہیں اور اس کے ارادے کو اس کی بے اصول مرضی کے سپرد کر دیتے ہیں۔ خدا کی قدرت کے مقابلے میں انسان کی بے بسی اور آلودگی گناہ پر اتنا زور دیتے ہیں کہ وہ محض مردہ بدست زندہ رہ جاتا ہو۔ جب عقل ان متناقضات سے چکر میں آجاتی ہو اور اخلاقی فتنے داری خطرے میں پڑ جاتی ہو تو ایمان سے مدد لینے کی کوشش کی جاتی ہو۔ کہ یہ باتیں عقل و فہم سے بالاتر ہیں۔ متناقض ہونے کے باوجود ان کو درست سمجھنا اصل ایمان ہو۔ لیکن اگر ایمان متناقضات پر یقین کرنے کا نام ہو تو مسئولیت کی بنا پر مذہب کو پیش کرنے کی سعی لاحقہ حاصل ہی کیوں کی جاتی ہو۔ آگسٹائن نے یقین کا مرکز خارج سے باطن میں رکھا اور نفسی کیفیات کے سمجھنے میں گہری بصیرت سے کام لیا، ارادے اور اختیار کی اہمیت کو اس عمدگی سے واضح کیا کہ اس سے پیشتر کسی نے نہ کیا تھا۔ لیکن وہ متناقض تعلیمات سے متاثر ہونے کی وجہ سے اپنی تعمیر عقائد میں یکسانی پیدا نہ کر سکا۔ عقلی حقائق کا اقرار کرتے ہوئے ایمان کے مقابلے میں ان کو سوخت کر دیا، معرفت پر پہنچ کر ارادے کو خیر باد کہہ دیا۔ خدا کے اختیار کے مقابلے میں انسان کے اختیار کو نفی کر دیا، زوال آدم کی وجہ سے گناہ کو نوع آدم کا ورثہ بنا دیا، فضل الہی کو عقل اور عدل سے محروم کر دیا۔ خدا کو جابر بنا دیا، اور انسان کو مجبور۔ غرض کہ عقل اور مذہب و اخلاق میں لطیف ترین نکات دوسری تعلیمات سے اخذ کرنے یا اپنی طبیعت سے پیدا کرنے کے بعد کلیسائی عقائد کی حمایت میں سب کی

صورت کے بعد دیگرے مسخ کر دی۔ انسان کے اختیار کو اس نے ایک دوسری طرح بھی بے بس کیا۔ ایمان اُس کے نزدیک کوئی انفرادی چیز نہیں ہے، خدا کا انسان سے براہ راست تعلق نہیں ہو سکتا، یہ تعلق کلیسا یا عیسوی منظم جماعت کے واسطے ہی سے ہو سکتا ہو اس لیے حقائق حیات کی نسبت کسی شخص کو حق نہیں کہ وہ اپنی رائے سے کام لے یا خود اپنے لیے کوئی عقائد قائم کرے۔ کلیسا کو حق حاصل ہو کہ وہ عقائد کے بارے میں اور تنظیم حیات کے بارے میں فرق پر جبر سے کام لے۔ کلیسا کے بغیر نجات نہیں ہو سکتی۔ ان دونوں کو بالبرنجاریت کی طرف لانا چاہیے کیوں کہ یہ جبر خود ان کی بھائی کی خاطر کیا جائے ہو جسے وہ خود نہیں سمجھتے۔

تصور میں فلسفہ و مذہب دونوں کے لیے ایک اہم عقدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہو کہ دنیا میں نقص یا بدی کہاں سے آئی۔ دنیا میں جا بجا کثافت پائی جاتی ہے، کئی چیزیں، نمل بے جڑ ہیں، اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظم و آئین کا بھی ثبوت ملتا ہے لیکن ہر جگہ اس کے ساتھ ساتھ بد نظمی اور ابتری بھی ہے۔ فطرت حسین چیزیں پیدا کرتی ہے اور پھر ان کو خراب بھی کر دیتی ہے، دنیا میں تعمیر بھی ہے اور تخریب بھی۔ یہاں کوئی لطافت بے کثافت نہیں اور کوئی طہیب بے خباثت نہیں۔ معقول کے اندر ہر جگہ نامعقول کا بھی دخل ہے۔ فطرت خارجی کے نقائص اور اس کی تخریب کو چھوڑ کر جب حضرت انسان کی طرف توجہ کرو تو یہ بھی ایک جامع اضداد ہستی ہے یا واقعی اشرف المخلوقات ہے اور یا اس نے اپنے آپ کو ایسا سمجھ لیا ہے۔ کچھ ہی سمجھو لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اس کے شرف کے بہت قریب رذالت بھی گہمات لگائے بیٹھی رہتی ہے۔ یہ احسن تقویم افضل السالین

میں بھی جاگرتا ہوں، اس کے نفس میں خدا کی روح بھی ٹھنکی ہوتی ہے اور ابلیس
 کا دوسرہ بھی۔ اگر کوئی افلاطون جیسا تصویری فلسفی وجود کو کامل سمجھے تو اس
 کے لیے یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر وجود سراپا خیر ہے تو شر کہاں سے آیا
 توحیدی مذاہب میں خدا سے خالق سراپا خیر، دانا و دینا اور قادر مطلق ہے۔
 جو ہستی سراپا خیر ہے اس نے شر کو کیوں پیدا کیا اور کیسے پیدا کیا، اگر معلول
 میں علت سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا تو معلول میں جو کچھ شر ہے وہ علت میں بھی
 ہوگا لیکن اس سے علت ناقص ہو جاتی ہے اور خدا میں نقص ہو نہیں سکتا۔
 اس عقدے کا ہر مذہب اور ہر فلسفے نے الگ الگ حل پیش کیا لیکن
 عقل کے لیے کوئی حل تسلی بخش نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یا تو یہ مسئلہ
 ہی غلط ہے اور یا اس معنی کو حکمت سے نہ کسی نے حل کیا اور نہ کر سکتا ہے۔
 کائنات کے نقائص اور فطرت انسانی کے شر کا مسئلہ الگ الگ ہے اور
 دونوں مسائل کے حل بھی الگ الگ پیش کیے گئے ہیں۔ کائنات اور
 اس کے مظاہر کی نسبت تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ سراپا معقول اور جمیل ہے لیکن
 انسان کی خود غرضی اور کوتاہ نظری کی وجہ سے اس کو اس میں نقائص
 معلوم ہوتے ہیں اگر اس کو کل کے اندر ہر جز کا مقام معلوم ہو جائے تو
 ہر جز اس کو اپنی اپنی جگہ درست نظر آجائے۔ تصویر اور نغمے کو بحیثیت کل
 دیکھنا اور محسوس چاہیے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ان کی خوبی نظر سے اوجھل رہتی ہے۔
 باقی رہا انسان کی فطرت کا شر تو اس کی وجہ اس کا اختیار ہے، اس کو خدا
 نے صاحب اختیار ہستی بنایا جو خدا کا احسان ہے لیکن انسان اپنے اختیار
 کو جابجا غلط استعمال کرتا ہے جس سے شر اور اس کے نتائج پیدا ہوتے ہیں،
 اس کی ذمہ داری خدا پر کیسے عائد ہو سکتی ہے۔ ہندوؤں کے اوگون کے

مسئلے میں بھی انسانی بشر کو اس کے اختیار کا نتیجہ بنایا گیا ہے، ہر جہنم میں پہلے جہنموں کے اعمال کے نتائج نعمت و لعنت کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس کو کب ملا اور کس نے دیا اس کا جواب نہیں ملتا۔ سوال اس کے کہ ہمیشہ سے یوں ہی چلا آتا ہے اس کا کوئی آغاز نہیں۔ جن مذاہب نے انسان کو صاحب اختیار قرار دیا ان میں بھی سمجھ کے ایسے کوئی آسمانی پیدا نہ ہوئی۔ مانی اور زرتشت کی ثنویت نے بھی کوئی تسلی بخش حل پیش نہ کیا۔ شر اور خیر کے دو الگ الگ خالق بنا دیے، اس میں خدا کی خوبی تو بیچ گئی لیکن اُس کی وحدت اور قدرت میں خلل آگیا۔ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ آگسٹائن عرصہ دراز تک مانیت کا قائل رہا، آخر میں یہودی عقائد کو اختیار کر کے اُس کو ترک کر دیا اور بڑے زور شور سے یہ ثابت کیا کہ خارجی فطرت، انسانی فطرت اور الہی فطرت ثنویت کے عقیدے کے مطابق، قابل فہم نہیں، زندگی کی اہم وحدت ہے نہ کہ ثنویت۔ اس کے اندر شر سے خیر اور خیر سے شر پیدا ہوتا رہتا ہے اور اکثر اوقات خیر اور شر محض انسانی ہوتے ہیں۔

اکثر مذاہب مذاہب نجات ہیں، ان میں زندگی کو قبول کر کے اس کی اصلاح اور تکمیل کی کوشش پر اتنا زور نہیں دیا گیا جتنا اس پر کہ اس سراپا شر زندگی سے چھٹکارا کس طرح ہو۔ ان مذاہب میں تمام تصورات نجات یا مکتی کے محور کے گرد پھرتے ہیں جن کے اندر مفروضہ مقدم یہ ہے کہ زندگی ایک طوبی لعنت ہے جس کو گلے سے اتار پھینکنے کے ذرائع معدوم ہونے چاہئیں۔ نطشے نے کہا ہے کہ مذاہب کی حقیقی تقیہ اسی بنا پر ہو سکتی ہے۔ کچھ مذاہب ایسے ہیں جو زندگی کو ہاں کہتے ہیں اور کچھ

مذہب ایسے ہیں جو زندگی کو نہ کہتے ہیں۔ یعنی چھ ایجابی ہیں، اور کچھ سلبی، ایسا میں قبول حیات ہی تو دوسرے میں رد حیات۔ ایک کا رخ فنا کی طرف ہی اور دوسرے کا بقا کی طرف۔ آگسٹائن انسان کو صاحب اختیار بنا کر مسئلے کو حل کرنا چاہتا تھا لیکن گناہ آدم کے عقیدے نے اس کے اس حل کو خراب کر دیا۔ آدم نے گناہ کیا تو اپنے اختیار سے کیا (اگرچہ آگسٹائن کے دیگر عقائد کے مطابق یہ اختیار بھی کچھ اختیار نہیں تھا) اس کے بعد گناہ نوع آدم کا ورثہ بن گیا، جس کے یہ معنی ہیں کہ اب ہر انسان گناہ پر مجبور پیدا ہوتا ہے۔ اپنی کوششیں اس کو اس بجنور سے نہیں نکال سکتیں جنس الہی کے سوا جو محض کلیسا کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی نجات کا کوئی راستہ نہیں۔ غرض کہ اختیار کے ذریعے سے مسئلہ حل کرتے کرتے اسے ایک ہی جھٹکے میں جبر میں تبدیل کر دیا اور قضیہ ختم ہو گیا۔ آگسٹائن کے گرد و پیش جو مذاہب موجود تھے ان میں مسوس اور مادی عالم کو دھوکے کا اور ذلت کا عالم قرار دیا گیا تھا، مانیت نے شر کو ایک بھیانک خالق بنا دیا تھا۔ افسوس ہی کہ عقائد توحید اور عقائد اختیار کے باوجود اس یا س انگیز نظریہ حیات سے اپنا پیچھا نہ چھڑا سکا۔ خیر و شر کی دوئی آخر توحید پر غالب آگئی اور مانیت نے بھیس بدل کر عیسائیت کی صورت اختیار کر لی جس کا حضرت مسیح کی حقیقی تعلیم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض انسان اچھے اور بعض بُرے کیوں ہیں؟ بعض پر انعام اور بعض پر غضب الہی کیوں ہے؟ اگر سب انسان پیدائشی گناہگار ہیں تو چھوٹے بچے کی اچھائی کی اور بُردوں نے کیا بُرائی کہ وہ بڑا بکے مستحق ہوں اور بڑا بکے مستوجب؟ اس کا جواب آگسٹائن کے پاس یہ ہے کہ آدم

کے گناہ کے بعد کوئی انسان کسی نعمت اور ہدایت کا مستحق نہیں رہا۔ اس کے باوجود اللہ نے جس پر چاہا اپنا فضل کر دیا، جس پر فضل ہوا، اُس پر نعمت کرم ہوا اُس کو شکر گزار ہونا چاہیے اور جس پر فضل نہیں ہوا اس کو شکایت نہیں ہو سکتی، اس کا مردود ہونا عین عدل ہے، ایک گروہ رحم کا مظہر ہے اور دوسرا عدل کا مظہر۔ بہر حال اس تعلیم میں انسان بے بس اور ذلیل ہوتا ہے، لیکن خدا کی صفات عالیہ پر وصفا نہیں آتا۔

آگسٹائن کی کتابوں میں سے دو نہایت مشہور اور مقبول ہوئیں۔ ایک اس کے خود نوشتہ سوانح حیات جو ایک نہایت قوی دل و دماغ کی اندرونی پیکار کی داستان ہے اور دوسری کتاب 'بلدۃ الہی' یا 'شہر خدا' ہے جس میں تواریخ و تخیل کو پیش نظر رکھ کر تاریخ انسانی پر نظر ڈالی ہے۔ بعض لوگ اسے فلسفہ تاریخ کی پہلی کوشش سمجھتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ کوشش نہ تاریخ ہی ہے اور نہ علمی۔ اس میں مسند نے اپنے عقائد کی بنا پر مذہب کی تاریخ پر نظر ڈالی ہے بحیثیت علم فلسفہ تاریخ کو مرتب کرنے کی سب سے پہلی اور کامیاب کوشش ابن خلدون کا مقدمہ ہے جس میں اقوام کے عروج و زوال اور اس کے اسباب پر طبیعی اور تمدنی نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ کن حالات میں قوموں میں ظہور پیر ہوتی ہیں اور ان کی تعمیر میں کس طرح تخریب کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔ آگسٹائن اس تمام زاویہ نگاہ کو مہمل سمجھتا ہے۔ اُس کے نزدیک نہ کوئی جغرافیہ اسباب ہیں اور نہ تہذیب و تمدن کے ترقی و تنزل کے قوانین۔ انسان ازل سے ہی شیطانی اور رحمانی گروہوں میں تقسیم ہو چکے ہیں۔ سلطنتوں کا بننا اور بگڑنا سب شیطانی کارخانہ ہے جو فرد یا گروہ جو کچھ کر رہا ہے وہ اپنے انتمیاء

سے نہیں کر رہا۔ تاریخ کا مقصد خدا کی بادشاہت اور شیطان کی سلطنت کو الگ کرنا ہے، انسانوں کی اپنی اصلاح کی تمام کوششیں بے کار ہیں، انسان زیادہ تر بہنم، ایندھن ہیں اور وہ اسی لیے بنائے گئے ہیں۔ تاریخ سے آئندہ کی ترقی کے لیے کوئی سبق حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ ہونا ہے اُس کا فیصلہ پہلے سے ہو چکا ہے۔ یہ زمین ہدایت یافتہ رُوحوں کا وطن نہیں ہے۔ اور حقیقت میں اس دُنیا میں ان کے لیے کوئی کام بھی نہیں ہے۔ یہ ماحول اُن کو راس نہیں آتا اور وہ اس کو بدل نہیں سکتے۔ سلطنتوں کی پیکار گمراہوں کی پیکار ہے، ان کے اندر بھٹکے ہوئے جاہ و قوت کے انسان ایک دوسرے کو دھوکا دیتے رہتے ہیں اور ان کے گلے کاٹتے رہتے ہیں، ان میں کے قاتل اور مقتول دونوں معذرتی ہوتے ہیں۔ سلطنتوں کے متعلق اُس کا نظریہ ماکیا ویلی، ٹرائسکے اور ہٹلر کے نظریات سے بہت ملتا جلتا ہے کہ قوموں کے لیے قدرِ برتریں فقط قوت ہے اور اُس کے حصول کے لیے ہر طریقہ جائز ہے، اخلاقی اور روحانی حدود اس کے رستے میں حائل نہیں ہونی چاہئیں۔ فرق یہ ہے کہ آگسٹائن کے نزدیک یہ حقیقت ہے کہ قوموں کی کشمکش کا ماخذ قوت کی آرزو ہے لیکن یہ تمام سلسلہ مردود اور قابلِ نفرت ہے۔ غرزدوؤں کے نزدیک یہ ترقی کی شاہ راہ ہے۔ خدا کی بادشاہت اس دُنیا کی بادشاہت نہیں ہے، خدا کی بادشاہت میں رہنے والے دُنیاوی سیاست سے ملوث نہیں ہوتے۔ فقط کلیسا خدا کی بادشاہت کا آئینہ ہے لیکن اس دُنیا میں عمل کرنے کے لیے اس کو بہت سی دُنیاوی کشتیوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال کلیسا کی حکومت۔ سوا کوئی حکومتِ خلافتِ الہی نہیں ہے۔ آگسٹائن تاریخ انسانی کو چھوڑ دے، زمین تقسیم کرتا ہے اور چھو کا عدد دیکھ کر اس نے تاریخ سے حاصل نہیں کیا بلکہ مذہب سے حاصل کیا ہے۔ خدا نے چھو دن میں زمین و آسمان اور تمام دُنیا و مافیہا کو پیدا کیا، ان چھو دنوں کو اس نے تاریخ کے چھو دور

بنا دیا ہے۔ ان دوروں کے آغاز و انجام کا تعین وہ اسرائیلی تاریخ سے کرتا ہے۔ گویا
 باقی دنیا کی تاریخ اس کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ یونان کی حکمت اور
 سیاست کی داستان اس کو بالکل مہل معلوم ہوتی ہے گویا یونانیوں نے علم و فن
 میں ترقی کر کے نوع انسان کی ترقی میں کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ رومہ لکبری کی سیاست
 اور اس کے آئین و قوانین بھی اُس کے لیے کچھ قیمت نہیں رکھتے۔ تاریخ میں
 یہ سب کچھ اس لیے ہو رہا تھا کہ آخر میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ دنیا
 میں نجات دہندہ کا ظہور ہو تاکہ خدا کے مقبول بندے پوری طرح سے اس کے
 مزد و بندوں سے الگ ہو جائیں، اُن کے مابین کوئی رابطہ اور واسطہ نہ ہے
 راہ ہدایت، راہ ضلالت سے پوری طرح متمیز ہو سکے۔ یہ دنیا کا آخری دور
 ہے جس کے بعد قیامت کا آنا لازمی ہے جس میں عدالت کے بعد نیکیوں اور بدوں
 کو جزا و سزا دے کر ابد تک اس جھگڑے کا خاتمہ کر دیا جائے گا؛ خدا کے چند
 بندے جن پر بے وجہ فیض کیا گیا ہو سلامت الہی میں داخل ہو جائیں گے۔ یزدان
 اور اہرمین کی ثنویت ولے مذہب میں یہ امید موجود تھی کہ آخر کار یزدان کو اہرمین
 پر فتح حاصل ہو جائے گی، لیکن مانیت سے ہٹ کر آگسٹائن جس عیسویت کی نظر
 آیا وہ ایک لحاظ سے مانیت سے بھی زیادہ بھیانک نکل۔ اہل حیات خدا ہے۔ وجود اور خیر
 سب خدا میں ہے، خدا سے رابطہ جڑ ہے اور اس سے بے تعلقی دوزخ۔
 یہ سب عقیدے لطیف اور بلند ہیں لیکن یہی خدا جب کثرت سے مخلوق کو گناہ گار
 پیدا کر دے جہنم کو بھرتا جائے، یہ ارادہ اس کا اپنا ازلی ارادہ ہو جو چون دچرا سے
 بالاتر ہے اور یہ جہنم ابدی ہو جس میں یہ لا تعداد بے گناہ فراق زدہ ہستیاں عذاب
 میں مبتلا رہیں گی، تو خیر و شر کی یہ ثنویت مانیت کی ثنویت سے زیادہ ناقابل فہم
 اور ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ گویا دنیا شروع تو ایک خدا سے ہوئی جو

ہستی مطلق اور خیر مطلق ہی لیکن ختم اس پر ہوئی کہ جہنم کی آبادی جنت کی آبادی سے بہت زیادہ ہوگی جس کے یہ معنی ہوئے کہ شیطان مخلوق ہونے کے باوجود خالق پر غالب آگیا جس کی مملکت ابد الابد تک خدا کی سلطنت سے زیادہ وسیع رہے گی۔ اس نافی المذہب شخص نے دین مسیح کو جو خدا کے ساتھ قرب حقیقی اور رحم و محبت کی تعلیم تھی، بدل کر اصل سے بالکل برعکس کر دیا جس کی بدولت کلیسا کے ہاتھ میں جبر و ظلم کا ہتھیار آگیا۔ اور مذہب کی منظم صورت میں محبت کا نام ہی نام رہ گیا اور خدا کا قہر اس کے عدل و رحم پر غالب آگیا۔ تاریخ سے ناواقف لوگ حیران ہوتے ہیں کہ کلیسا صدیوں تک علمی اور اخلاقی ظلمت کدہ کیسے بنا رہا اور نوع انسان کی ترقی کے راستے میں وہ کیسے سبکداری کی طرح حائل رہا، اس کا سبب مسیح کی تعلیم میں نہیں مل سکتا اس کی وجہ کسی قدر پوچھوس کی تعلیم میں ملے گی لیکن پوری طرح آگسٹائن کے عقائد سے اس کے عامل موثر کا پتا چلے گا۔ آگسٹائن کی تعلیم کلیسا میں سرایت کر گئی اور یورپ کلیسا کی گرفت آہستہ آہستہ میں آگیا۔ یورپ کے تاریک زمانے اسی افسوس ناک مسخ مذہب کی پیداوار ہیں۔

آگسٹائن کی تعلیم میں صرف دین اور دانش کی عام پیکار ہی نہیں بلکہ کئی قسم کے دینوں اور کئی قسم کے فلسفوں کی باہمی آویزش ہو آگسٹائن ان میں سے ہر ایک کو تھوڑی دُور تک قبول کرتا رہا اور اس کے بعد رد کر دیتا رہا اور جو کچھ وہ قبول کرتا رہا اُس کو وحدت میں پرو نہیں سکتا۔ اس کا وہی حال ہر جو غالب نے اس شعر میں بیان کیا ہے کہ

چلتا ہوں تھوڑی دُور ہر اک راہ رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہ بر کو میں



ہماری زبان

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا پندرہ روزہ اخبار
ہر مہینے کی پہلی اور سولہویں تاریخ کو شائع ہوتا ہے۔
چند سالانہ ایک رسپیہ۔ فی پرچہ ایک آنہ

اُردو

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا سہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اس میں ادب اور زبان کے ہر پہلو پر بحث کی جاتی ہے۔ تنقیدی اور محققانہ مضامین
خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ اُردو میں جو کتابیں شائع ہوتی ہیں۔ ان پر تبصرو اس رسالے کی ایک
خصوصیت ہے اس کا حجم ڈیڑھ سو صفحے یا اس سے زائد ہوتا ہے۔ قیمت سالانہ محصول ڈاک
وغیرہ بلا کر سات روپیہ سکے انگریزی (آٹھ روپیہ سکے عثمانیہ) منونے کی قیمت ایک رسپیہ بارہ آنے
(دو روپیہ سکے عثمانیہ)

رسالہ سائنس

انجمن ترقی اُردو (ہند) کا ماہانہ رسالہ

(ہر انگریزی مہینے کی پہلی تاریخ کو جامعہ عثمانیہ حیدرآباد سے شائع ہوتا ہے)

اس کا مقصد یہ ہے کہ سائنس کے مسائل اور خیالات کو اردو والوں میں مقبول کیا جائے
دنیا میں سائنس کے متعلق جو جدید انکشافات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں یا بحثیں یا ایجادیں ہوتی ہیں
ان کو کسی قدر تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور ان تمام مسائل کو حتی الامکان صاف اور
سلیس زبان میں ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس سے اُردو زبان کی ترقی اور اہل وطن
کے خیالات میں روشنی اور وسعت پیدا کرنا مقصود ہے۔ رسالے میں متعدد بلاک بھی شائع ہوتے
ہیں۔ قیمت سالانہ صرف پانچ روپیہ سکے انگریزی (چھ روپیہ سکے عثمانیہ)
خط و کتابت کا پتہ:۔ معتمد مجلس ادارت رسالہ سائنس۔ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی

حیات کیا ہے؟

اس میں حیات (جان) کی ابتدا اور اُس کے ارتقا کو سلیس زبان میں بیان کیا گیا ہے، اور وضاحت کے لیے بہت سی رنگین و سادہ تصاویر اور اشکال دی گئی ہیں۔ قیمت مجلد ایک روپیہ دس آنے (پچھڑ) بلا جلد ایک روپیہ چار آنے (پچھڑ)۔

ہماری نفسیات

ای۔ اے۔ مینڈر کی کتاب *PSYCHOLOGY FOR EVERY MAN AND WOMAN* کا ترجمہ ہے، اس میں نفسیات کے مختلف پہلوؤں پر خوب دل چسپ بحث کی گئی ہے۔ قیمت مجلد ایک روپیہ چار آنے (پچھڑ) بلا جلد ایک روپیہ (غیر)۔

مکالمات سائنس

سائنس کے نقطہ نظر سے زندگی اور انسان کی تخلیق پر دل چسپ مکالمے ہیں جنہیں پروفیسر نصیر احمد صاحب عثمانی نے خاص سلیقے سے مرتب کیا ہے، زبان عام فہم ہے اور ہر شخص اُسے شوق سے پڑھ سکتا ہے، اور معلومات میں اضافہ کر سکتا ہے۔

قیمت مجلد دو روپے (چار) بلا جلد ایک روپیہ آٹھ آنے (پچھڑ)

مینجر انجمن ترقی اُردو (ہند) ۱۔ دریا گنج۔ دہلی

بک ڈپو انجمن ترقی اُردو جامع مسجد دہلی